



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

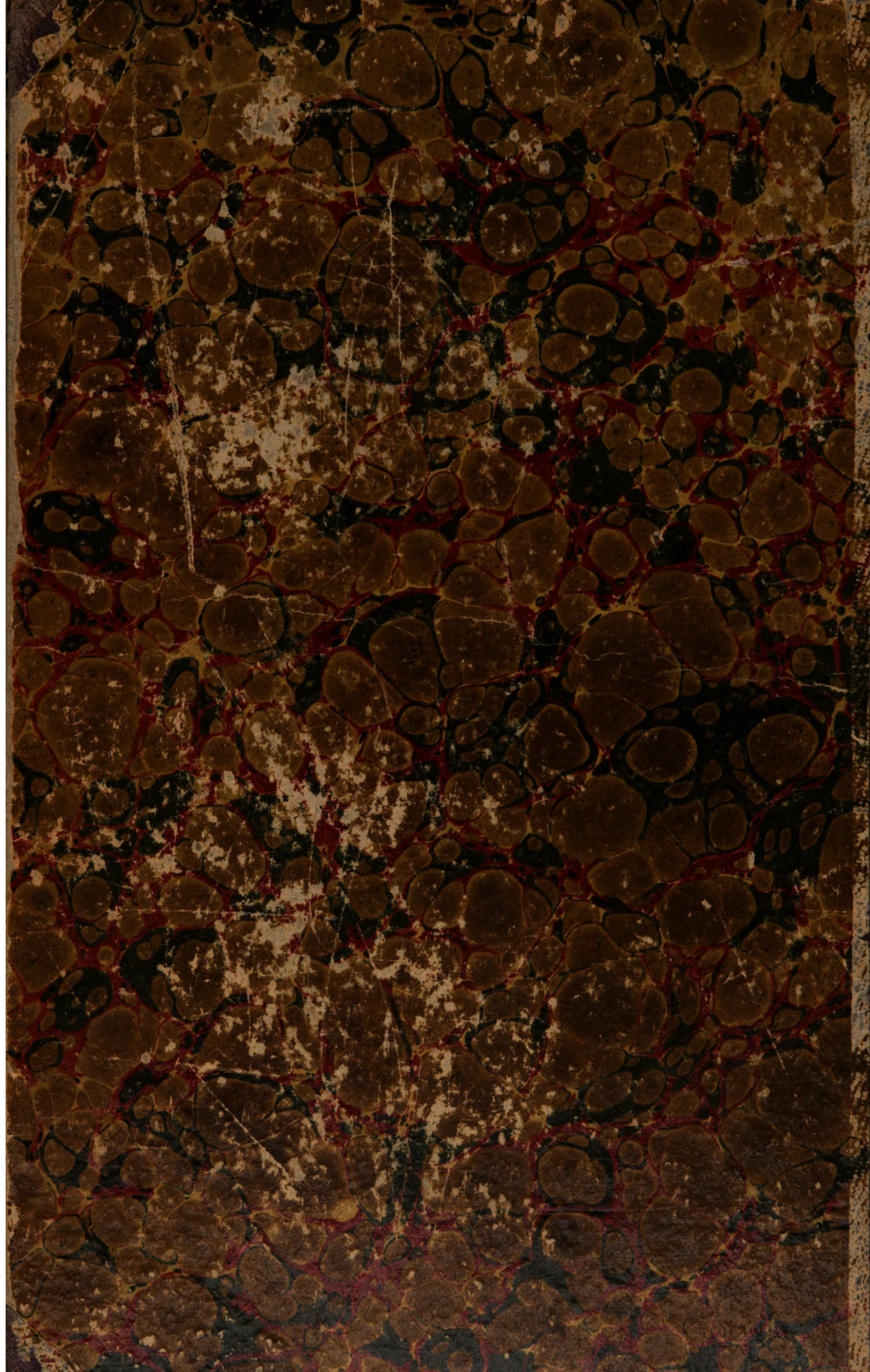
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.





A. heb. 593 eb

Jehuda





34. - 41



1. Lieferung.

*A. Keter (5936)*

*Yehuda*

ספר הכוזרי

# Das Buch Kufari,

übersezt und commentirt

von

Dr. David Cassel.

Zweite verbesserte Auflage.

Erste Lieferung.

---

Leipzig,

Verlag von Fr. Voigt's Buchhandlung.

1868.





ספר הכוזרי

# Das Buch Kusari

des

Jehuda ha-Levi,

nach

dem hebräischen Texte

des

Jehuda Ibn-Tibbon

herausgegeben, übersetzt und mit einem Commentar, so wie mit einer  
allgemeinen Einleitung versehen

von

Dr. David Cassel.

Zweite, verbesserte Auflage.

---

Leipzig,

Verlag von Friedrich Voigt's Buchhandlung.

1869.





## V o r r e d e.

Als ich im Mai 1853 die Vorrede zu meiner Ausgabe des *Kufari* schrieb und in derselben von den Mühen berichtete, unter denen das im Jahre 1841 begonnene Werk zwölf Jahre nachher erst seine Vollendung erreichte, durfte ich kaum die Erwartung hegen, noch zu einer zweiten Auflage schreiten zu können. Die trübseligen Verhältnisse, mit denen jedes jüdisch-wissenschaftliche Unternehmen zu kämpfen hat, sind seit jener Zeit nicht besser geworden. Fern von jeder Selbsttäuschung weiß ich, daß außer der hohen und wohlverdienten Verehrung, die dem Namen „Jehuda ha-Levi“ und „*Kufari*“ gezollt wird, es äußere zum Theil mit der Verbreitung der ersten Auflage zusammenhängende Umstände sind, welche diese zweite möglich gemacht haben. Bei allem dem mußte die nachsichtige Aufnahme, die meine Arbeit gefunden, mir die Verpflichtung auflegen, die bessernde, ergänzende Hand nach Kräften überall anzulegen, ohne den Charakter der Bearbeitung wesentlich zu modificiren. Es ist, wie bereits in der Einleitung S. 20 gesagt ist, Uebersetzung und Commentar zum ersten Abschnitt ganz neu gearbeitet zum zweiten Abschnitt in seinen wesentlichen Theilen neu, während die anderen Abschnitte in Uebersetzung und Commentar vielfache Verbesserungen erhalten haben. Als solche Verbesserungen wird man auch die Kürzung einzelner zu sehr in's Breite gerathener Bemerkungen und die Streichung verschiedener, mehr dem Gebiet des Glossarium als des Commentar's angehörigen Worterklärungen betrachten. Selbstverständlich sind Resultate jüngerer Arbeiten und Mittheilungen, so weit sie zu meiner Kenntniß gekommen, benutzt worden.

Ich bin auch noch heute der schon in der Vorrede zur ersten Ausgabe ausgesprochenen Ansicht, daß für die aus dem Arabischen übersetzten Schriften ein vollkommen genügendes Verständniß nur aus einer durchgehenden Vergleichung

mit dem Originaltext zu erzielen ist. In der That war es mir für einige der schwierigsten Parthieen vergönnt, den arabischen Text benutzen zu können. Aber eine Ausgabe des Kufari, wie die des More Nebuchim von Munk, wird noch lange ein frommer Wunsch bleiben. So wenig mein Wissen von der arabischen Sprache an dasjenige meines verewigten Landsmannes Munk hinanreicht, so wenig finde ich in Deutschland ein Mäcen, wie es Jenem vergönnt war, und schließlich hätte ich den hebräischen Text, der in gewisser Beziehung Gesamtgut der jüdischen Literatur geworden, doch nicht auslassen können. Nun denn! כקים הנחתי להתגדר בו. Möge das, was noch an der erstrebten Vollendung fehlt, einst oder vielmehr recht bald aus einer reicheren Hand als der meinigen geboten und dem ersten deutschen Bearbeiter des Kufari nur das Bewußtsein gelassen werden, den Weg zu einem hohen Ziele gebahnt zu haben.

Berlin, im Januar 1869.

David Cassel.

## E i n l e i t u n g.

Mit so vielen großen Männern der jüdischen Vergangenheit theilt der Verfasser unseres Werkes das Schicksal, daß von seinen äußeren Lebensverhältnissen nur sehr dürftige Bruchstücke zur Kenntniß der Nachwelt gekommen sind, und auch von diesen wenigen Momenten würden uns noch manche entgangen sein, hätte nicht die Aufmerksamkeit, die man in neuerer Zeit den dichterischen Leistungen des Verfassers geschenkt, manches früher Unbekannte zu Tage gefördert und zur Rectificirung älterer Nachrichten beigebracht. Was sich aus den dahin einschlagenden Studien von Luzzatto<sup>1</sup>, Rapoport<sup>2</sup>, Sachs<sup>3</sup>, Edelmann<sup>4</sup> und Geiger<sup>5</sup> ergibt, läßt sich in Folgendem zusammenstellen:

Jehuda ha-Levi ben Samuel, mit dem arabischen Namen Abulhassan, wurde etwa 1085<sup>6</sup> in Castilien<sup>7</sup> geboren. Zum Lebensberuf erwählte er den ärztlichen

1) Betulst bat Jehudah, Prag 1840, S. 3—26 und in den Noten zu den Gedichten des Jehuda ha-Levi.

2) Kerem Chemed VII, S. 265 ff.

3) Die religiöse Poesie der Juden in Spanien, Berlin 1845, S. 287 ff.

4) Ginse Oxford, London 1850, S. VIII—XIV. 45. 59.

5) Divan des Kastiliens Abu 'l Hassan Juda ha-Levi. Breslau 1851.

6) Anhaltspunkte zur Bestimmung dieses Datums bietet das Gedicht J. ha-L.'s zur Feier der Erhebung des Josef Ibn Megas auf den Richterstuhl von Lucena an Stelle des Isaaq Alfasi (Ginse XII), was im J. 1103 geschah, und besonders die Wanderung J. h. L.'s nach Palästina. Diese kann kaum vor 1140 unternommen worden sein, wie Edelmann (S. XII Anm.) und Geiger (S. 68. 130), die ihn 1080 zur Welt kommen lassen, selbst zugeben müssen; abgesehen davon, daß die für eine ältere Abfassung des Buches Rufari als 1140 vorgebrachten Gründe nicht stichhaltig sind. Wäre J. h. L. 1080 geboren, so mußte er bei der Wanderung schon 60 Jahre alt sein, was nicht bloß dem offenbar auf dem Meere (nicht „lange bevor die Reise unternommen wurde“, wie Geiger S. 120 meint) verfaßten Gedichte נערוך אורי החכם (S. b. J. 70. Ginse 59) widerspricht, sondern es hätte sich wohl in den an J. h. L. gerichteten, auf diese Reise bezüglichen, zum Theil davon abmahnenden Gedichten eine Anspielung auf ein schon sehr vorgerücktes Alter finden müssen. Demnach dürfte die Nachricht bei Zuchasin (130<sup>b</sup> ed. Cracau), daß er bei der Reise 50 Jahre alt gewesen, „wie er in seinem *emsa* schreibt“, von der Wahrheit nicht weit abweichen. — Später als 1085 läßt sich das Geburtsjahr aber kaum ansetzen, da man sonst die schon zur reifen Blüthe entwickelte dichterische Thätigkeit J. h. L.'s in eine zu frühe Jugend verlegen müßte.

7) Sachs S. 287. Divan S. 115.



Stand, ohne indeß hierin eine Befriedigung für sein idealen Anschauungen hingegebenes Gemüth zu finden<sup>1</sup>. Ueber seine Familienverhältnisse ist mit Sicherheit nur bekannt, daß er eine einzige Tochter hatte, deren Sohn gleich ihm Jehudah hieß<sup>2</sup>; daß er der Schwiegervater des Abraham Ibn Esra<sup>3</sup> oder auch der Vetter desselben gewesen, wie berichtet wird<sup>4</sup>, entbehrt aller Begründung. Von dem nahen Verkehr, in dem er mit dem gedachten Gelehrten stand, zeugen die häufigen Anführungen unseres Autors bei Ibn=Esra<sup>5</sup>; noch inniger aber war sein Umgang mit Moses Ibn Esra, dessen — nach 1138<sup>6</sup> erfolgten — Tod er in einer Elegie beklagt, und mit dessen drei Brüdern Jehuda, Josef und Isak<sup>7</sup>, ferner mit Jehuda und Salomo Ibn Ghajat<sup>8</sup>, mit Salomo Parçon<sup>9</sup> und andern weniger gekannten Dichtern und Gelehrten seiner Zeit<sup>10</sup>. Von hoher Begeisterung für das heilige Land erfüllt, entschloß er sich, als er schon das funfzigste Lebensjahr überschritten hatte, wahrscheinlich erst nach 1140, nach Palästina zu wandern. Er berührte Cordova, wo er von Josef b. Zaddik sehr freundlich aufgenommen wurde<sup>11</sup>, und Granada<sup>12</sup>, hatte eine stürmische Seefahrt zu bestehen<sup>13</sup>, bis widrige Winde das Schiff nöthigten, in Alexandrien einzulaufen<sup>14</sup>. Hier verweilte er, von Ahron b. Zion Ibn Alamani freundlichst aufgenommen, länger als drei Monate<sup>15</sup>, ging nach Damiette, und mit Hülfe des Chalfon ha-Levi nach Kahira<sup>16</sup>. Seinen Lebensunterhalt scheint er durch Handel gewonnen zu haben<sup>17</sup>. Von Aegypten aus durchwanderte er Jemen<sup>18</sup>, kam nach Damascus<sup>19</sup> und Syrus, wo er ebenfalls im Verkehr mit Freunden eine Zeitlang verweilte<sup>20</sup>; aber hier brechen die aus seinen Gedichten entnommenen Nachrichten über ihn

1) Divan S. 27. 127.

2) Schalschelet 40<sup>a</sup>. Ginse S. XI, 45. Vgl. Betulat S. 18.

3) Schalschelet 40<sup>a</sup>.

4) Juchasin 130<sup>b</sup>. Vergl. ed. London p. 217.

5) Sachs S. 291. 294.

6) Vgl. Steinschneider Cat. Bodl. p. 1801.

7) Die Stellen sind gesammelt bei Geiger Divan S. 149. 150. Auf die zahlreichen Parallelen des Kusari mit Ibn=Esra's Werken haben wir an den betreffenden Stellen aufmerksam gemacht.

8) Betulat S. 18. Sachs S. 277 ff. Ginse S. V ff. Divan S. 30 ff. 131.

9) Sachs S. 289. Vgl. dessen Aruch ed. Stern S. XXII. 2<sup>a</sup>. 12<sup>c</sup>. 24<sup>b</sup>; s. auch Anm. 21 und unten Nr. 2.

10) Vgl. die Zusammenstellung bei Luzzatto Betulat S. 17 ff.

11) Gedichte, die er mit diesem Gelehrten und Dichter, der von 1138 — 1149 in Cordova wirkte, gewechselt s. Betulat S. 58 ff. Daß er sich damals schon auf dem Wege nach Palästina befand, scheint aus den Worten: *הוא רב בן דוד להרמיק*: S. 61. Z. 5 hervorzugehen.

12) Betulat S. 61. Rapoport Kerem Chemed VII, S. 267. Divan S. 89.

13) Betulat S. 73 ff.

14) Betulat S. 78. Parçon 4<sup>c</sup>: *וכשבונו ר' יהודה הלוי ז"ל וראב"ע ש"ן לאפריקי*.

15) Er war daselbst jedenfalls von Sukkot bis Chanukka. Betulat S. 83.

16) Betulat S. 84 ff.

17) Betulat S. 112.

18) Ginse S. 21. Divan S. 104. 165.

19) Ginse S. IX.

20) Ginse S. 19. Divan S. 104. 165.

plötzlich ab. Ob er das Glück gehabt, das heilige Land zu betreten, an dessen Gränze er gelangt war, oder ob er durch die damaligen politischen Verhältnisse<sup>1</sup> oder einen persönlichen Unfall daran verhindert wurde<sup>2</sup>, hat bis jetzt nicht aufgeklärt werden können. „Seine Grabstätte kennt Niemand bis auf den heutigen Tag“<sup>3</sup>.

Die bedeutame Stellung, die Jehuda ha-Levi innerhalb der poetischen Literatur — nicht bloß der Juden — einnimmt, ist in älterer und neuerer Zeit gebührend anerkannt worden, und wir können in dieser Beziehung auf die genannten Schriften von Luzzatto, Sachs und Geiger verweisen. Die Ergebnisse seiner Studien auf den ernstern Gebieten der Philosophie und der Glaubenswissenschaft sind in dem hiermit zum ersten Male in einer deutschen Uebersetzung dargebotenen Werke niedergelegt worden. Folgende kurze Uebersicht des Inhalts möge als Einleitung in das Buch die Auffassung und das Verständniß des Ganzen erleichtern helfen.

Das Buch Kusari kündigt sich (I, 1) als eine Widerlegung der von verschiedenen Seiten her gegen die jüdische Religion geltend gemachten Einwürfe an. Der historische Hintergrund, an den sich die in dialogische Form gekleidete Ausführung anlehnt, wird in sehr allgemeinen Umrissen skizzirt und außer am Schlusse des Ganzen in dem Buche selbst nur einmal (II, 1.) durch specielle Züge vervollständigt. Der König von Kusar, seinem Glauben sehr ergeben und in Beobachtung der gottesdienstlichen Gebräuche desselben sehr gewissenhaft, wird durch einen mehrmals wiederkehrenden Traum belehrt, daß zwar seine Gesinnung, nicht aber sein Thun Gott wohlgefällig sei. Um sich hierüber Aufklärung und Beruhigung zu verschaffen, fragt der König einen Philosophen, dessen Ausführung, gegründet auf die Lehre von der Nichterschaffenheit der Welt, von der Vollendung des Menschen durch Denktätigkeit und von dem über speciell eProvidenz erhabenen Gotte dem, was der König eben durch seine Träume selbst erfahren, gradezu widerspricht (2 — 4). Die Unterredung, die der König hierauf mit einem Christen und einem Moslem (4 — 9) hat, verschafft ihm die Ueberzeugung, daß keine dieser beiden Religionen die wahre sei, weist ihn aber auch zugleich auf die präsumtive Richtigkeit dessen hin, worin sie beide übereinstimmen, nämlich die Beglaubigung ihrer Ansichten aus der Geschichte des israelitischen Volkes (10). Diese historische Grundlage ist es, auf welcher der nun befragte Jude in seiner ersten Antwort sein Glaubenssystem aufzubauen anfängt (11). Diese und nicht eine speculative Forschung über Gottes Wesen (13), wie der König erwartet hatte (12), ist nicht bloß die Basis, sondern auch das Argument für die Richtigkeit des über Gott Gelehrten (14 — 15), wie an einem Gleichnisse dargethan (19 — 24) und wie aus dem Eingang der Zehngebote nachgewiesen wird (25). Folgt auch daraus, daß nur für das dieser Vergangenheit theilhaftig gewordene Volk diese Gotteslehre eine verbindliche geworden, und daß demnach dieses

1) Da damals Palästina in den Händen der Christen war (vgl. Josef ha-Kohen bei Ginse S. IX, Anm.), wie er selbst einmal andeutet: צר בבבל אדם ואנו בבבל צר. Betulat S. 53.

2) Die bekannte Erzählung bei Schalschelet 39b, daß Jehuda ha-Levi bis an die Thore Jerusalem's gekommen, und da, während er die Elegie *הוא נשחט* betete, von einem Araber getödtet worden sei, hat sich als eine Fabel herausgestellt. Betulat, S. 25.

3) Zwei Grabchriften auf Jehuda ha-Levi werden Ginse S. 27 mitgetheilt.

Vollt sich für ein von Gott besonders erwähltes zu halten berechtigt sei (26 — 28), so ist das eben nur eine stetige Fortsetzung jener Stufenfolge in der Entwicklung aller Naturbildungen (20 — 40), und es tritt diese über der menschlichen stehende Stufe in den von Gott speciell berufenen Männern, den Propheten, besonders scharf in die Erscheinung (41 — 43). Daß das von diesen Männern über die Erschaffung der Welt und über die Urgeschichte der Menschheit Berichtete nicht wahr sei, wird aus verschiedenen Gründen für undenkbar erklärt (44 — 59), und dieses Resultat weder dadurch alterirt, daß die Indier eine in's Ungeheuerliche gehende Zahl von Jahren als seit der Erschaffung der Welt verflossen angeben (60 — 61), noch auch dadurch, daß die Philosophen überhaupt die Nichterschaffenheit der Welt behaupten (62). Denn dem Aristoteles fehlte es eben an einer richtigen historischen Ueberlieferung, mit der er ohne Zweifel auch auf philosophischem Wege die Erschaffung der Welt bewiesen hätte, da die Argumente dafür und für die Nichterschaffung sich ziemlich das Gleichgewicht halten und eben nur aus der überlieferten Kenntniß für die eine Seite entschieden wird (63 — 67). Daß überhaupt Gott mit einem aus niederem Stoffe gebildeten Wesen in Verbindung trete und ihm seine specielle Providenz zu Theil werden lasse, steht in gleicher Linie mit den Einwirkungen Gottes auf alle Theile der Welt, welche Einwirkungen zwar gewöhnlich der Natur zugeschrieben werden, doch mit Uebergehung des wesentlichen Unterschiedes, der zwischen einer unbewußten und einer aus Selbstbewußtsein und Intelligenz hervorgehenden Thätigkeit obwaltet. Die göttliche Thätigkeit stellt die Bedingungen fest, unter denen etwas wird; die Kräfte selbst, die dazu helfen, die Elemente, die Sonne u. s. w. üben eben nur eine unbewußte Thätigkeit (68 — 77). Wer da glaubt, diese Bedingungen, unter denen eine höhere Einwirkung zur Erscheinung kommt, selbst bestimmen zu können, oder wer diesen Kräften eine selbstständige Thätigkeit zuschreibt, verfällt in Aberglauben und Götzendienst, und wird eben so wenig des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig, wie durch einen Unwissenden, der aus der Arzneikammer eines Arztes Medicamente nach Gutdünken zusammensetzt und vertheilt, eine Heilung herbeigeführt wird (78 — 79). Ist nun die jüdische Religion im Vorzug vor den andern der wahre Ausdruck des göttlichen Willens, so ist die Entstehung derselben auch eine andere als bei den von Menschen ausgehenden Glaubenssystemen. Während letztere von Einzelnen ausgehend allmählich und meist durch Herrschergewalt Verbreitung und Stärkung finden, ist die Religion, die ihren Ursprung in Gott hat, plötzlich da, „bei ihr heißt es wie bei der Schöpfung: Sei! und es ist.“ (80 — 81). Die wunderbare Erhaltung des israelitischen Volkes in und bei dem Auszuge aus Aegypten, so wie in der Wüste, die Offenbarung auf Sinai und die ganze spätere Geschichte ist ein unwiderlegliches Zeugniß für die Wahrhaftigkeit des Glaubens an eine besondere göttliche Erwählung Israels überhaupt, und einzelner Gebote, z. B. des Sabbat, insbesondere (80 — 87). Dabei schließt ein richtiges Verständniß der Erzählungen von dem Sprechen Gottes, von den Tafeln, die er ausgehauen und beschrieben u. s. w., den naheliegenden Glauben an eine Körperlichkeit Gottes aus, da überhaupt die Gotteslehre nichts enthalten kann, was der Vernunft widerspräche (88 — 91). Der Vorwurf, der den Israeliten zu machen ist, daß sie, noch während Moses auf dem Berge war, das eben erhaltene Gebot auf so schmach-



liche Weise übertreten, thut der hohen Stufe, auf der das israelitische Volk steht, die es in ununterbrochener Erbfolge von Adam, Abel und Set, Enosch, Noach u. s. w. überkommen, und vermöge deren es das Eigenthum, das Kleinod Gottes heißt, keinen Eintrag; einer richtigen Auffassung zufolge, war es nur eine Anbetung Gottes unter einem Bilde, und bei gehöriger Würdigung des Unterschiedes zwischen den damals und heute allgemein geltenden Anschauungen und Sitten steht diese Sünde in einer Linie mit der, daß die Israeliten irgend eine der göttlich vorgeschriebenen Institutionen nach eigener Willkür eingeführt hätten, ging übrigens auch nur von einem kleinen Theile des Volkes aus und entzog ihnen nach verbüßter Strafe nicht das Wohlgefallen und die Fürsorge Gottes (92 — 97). Festzuhalten ist jedenfalls erstens die Wahrheit, daß, um das Wohlgefallen Gottes zu erlangen, eine von Gott selbst ausgehende Belehrung, wie sie die heilige Schrift bis in die kleinsten Einzelheiten gibt, nothwendig, menschliche Berechnung aber trügerisch und vergeblich sei (98 — 100); zweitens, daß diese Gotteslehre eben nur für diejenigen da sei, welche durch ihre Abstammung jenem „Kerne“ des Menschengeschlechtes angehören; und daß demnach die Frage, warum nicht alle Menschen so belehrt worden sind, gerade so gerechtfertigt sei, wie die, warum nicht alle Thiere Menschen geworden sind (101 — 103). Die Prophetie selbst ist der klarste Beweis für die Fortdauer der Seele nach dem Tode, da das, was Andere erst nach dem Tode erwarten, schon in diesem Leben zur Wahrheit wird; daß den Juden in diesem Leben so viel Schmach und Verachtung zu Theil wird, ist kein Gegenbeweis, da sich Christen und Muhamedaner gerade der Männer und der Zeiten rühmen, über welche Aehnliches berichtet wird (104 — 113), und es wäre nur zu wünschen, daß ein jeder Jude diese Schmach und diese Leiden auch in würdiger, zu seiner eigenen Vereblung beitragender Weise ertrüge. Jedenfalls ist nicht zu übersehen, daß er doch dieser Leiden mit einem Worte, das er ausspricht, ledig sein und sich seinen Verfolgern gleich stellen könnte — das Judenthum übrigens mache es denen, die sich ihm anschließen wollen, nicht so leicht. Dem schon ausgeführten Beweise, daß der Gotteslehre der Glaube an Unsterblichkeit der Seele nicht fremd geblieben, lassen sich noch directe Anführungen aus der Schrift anschließen, und auch Specialitäten über Lohn und Strafe finden sich — ganz in demselben Maße wie bei andern Völkern — in den Schriften der jüdischen Weisen (114 — 117).

In dem hiemit beendeten ersten Abschnitt ist die Summe aller religiösen Wahrheiten, wenn auch nur zum Theil in Andeutungen, niedergelegt, welche dem Glaubenssystem des Verfassers zu Grunde liegen. Der zweite Abschnitt wird in Folge dessen mit der Erzählung von der nun förmlich erfolgten Belehrung des Königs von Kusar eröffnet, und der jüdische Gelehrte wird der Lehrer des Königs (1). Als solcher bespricht er mit seinem Schüler viele von den früher nur andeutungsweise berührten Punkten ausführlicher, und es werden bei dieser Gelegenheit alle nur irgend wichtigen Seiten des jüdisch-religiösen Wissens in zum Theil ausführlichen Excursen beleuchtet. Dahin gehört zunächst eine Verständigung über die Gott in der Schrift beigelegten anthropomorphistischen Prädicate und Thätigkeiten; diese Prädicate werden in pragmatische, accessorisches (oder relative) und negative zerlegt (2 — 6). Dies leitet auf die Beschreibung des Verhältnisses Palästina's zu den andern Ländern, welches dem des israeliti-

schen Volkes zu den andern Völkern gleich ist; beider Vorzüge kommen natürlich erst dann zur vollkommenen Entwicklung, wenn das Volk in diesem Lande ist (7—12). Das Land selbst ist das Land der Prophetie (13—15); es sind auch Sabbatjahre, wie überhaupt Sabbate und Festtage mit ihrem Anfange an das heilige Land geknüpft, welcher letztere Umstand zu einer weiteren Digression und zur Erklärung einer schwierigen astronomischen Talmudstelle führt (16—20); daran schließt sich eine Aufzählung der in den Gebräuchen und gesetzlichen Bestimmungen ausgedrückten Vorzüge Palästina's, an welcher Verehrung sich auch nichtjüdische Völker theilnehmen, und die, wenn sie im jüdischen Volke in voller Wahrheit lebte, es der göttlichen Hülfe würdiger und theilhaftiger machte, als es der Fall ist (21—24). Darauf folgt eine Symbolisirung des ganzen Opferdienstes und der Einrichtung der Stiftshütte, als Bild des menschlichen Körpers (25—28), woraus freilich sich die Folgerung ergibt, daß im Exil das jüdische Volk einem Leibe ohne Haupt (Prophetie) und ohne Herz (Bundeslade) gleiche, aber doch immer einem Leibe, der einmal belebt gewesen, und auch noch Lebensfähigkeit in sich hat, und jedenfalls über den von Menschen ausgegangenen, jenem Körper nachgeahmten Bildungen steht, an denen sich nie ein Zeichen von Leben kundgethan (29—33). Israel ist, da es durch die noch bestehenden Gesetze, besonders die Bundeszeichen, Beschneidung und Sabbat, mit Gott in Beziehung steht, nicht einem Todten, aber einem schwer Erkrankten zu vergleichen, der seine Heilung nur von einem unmittelbaren Eingreifen göttlicher Hülfe erwartet, wie dies in prophetischen Stellen, die für eine das Bestehen des Judenthums negirende Religion angewendet zu werden pflegen, angedeutet ist (34—35). Israel ist das Herz aller Nationen, das kränkste und das gesündeste von allen Gliedern; es wird von einer Menge schädlicher Einflüsse bestürmt, von denen die andern Organe nichts merken, ist aber eben für jedes kleine Leiden so empfindlich, daß es sie abstoßen kann, ehe sie festwurzeln. So sind denn auch die Leiden Israel's in der Verbannung das Mittel zur Befestigung des Glaubens und zur Läuterung seiner selbst, zur Ausscheidung der Schladen (36—44). Daß sich in Israel Ascetismus, Anachorese u. dgl. weniger finden als bei andern Völkern, ist eben eine Folge der das Glaubenssystem durchdringenden Wahrheit, daß man Gottes Wohlgefallen nur auf die von ihm vorgeschriebene Weise erlangen könne, und daß dazu nicht die Beobachtung der bloßen Vernunftgebote hinreiche (45—46); das göttliche Gesetz läßt jedem menschlichen Triebe sein Recht widerfahren, und hemmt nur die Ausschreitungen; Buße und Zerknirschung an Fasttagen sind Gott nicht angenehmer, als die aus gläubigem, dankbarem Herzen hervorgehende Freude an den Festen. Weil es eben nicht in der menschlichen Fähigkeit liegt, den körperlichen und geistigen Trieben und Fähigkeiten das rechte Maß ihrer Thätigkeit zuzutheilen, durchdringt das göttliche Gesetz das menschliche Leben nach allen Seiten hin, und knüpft Alles an zwei unmittelbar und unzweifelhaft von Gott ausgegangene Thatfachen, Schöpfung und Auszug aus Aegypten (50). Es ist daher keine poetische Lizenz oder Hyperbel, wenn der Prophet sagt, daß Gott sich im Volke Israel verherrliche, da das Zeugniß, das dieses Volk von Gottes Macht, Weisheit, Güte ablegt, weit über Allem steht, womit Gott sich in seiner Schöpfung verherrlicht (51—56). Die Betrachtung, wie Gott bei den Israeliten auf jedes Ver-

gehen sofort die Strafe folgen läßt, führt auf eine Besprechung über die mit so vieler Wichtigkeit behandelten Formen des Aussages (59—62), und diese wieder auf die Höhe der Wissensstufe, welche das israelitische Volk nach allen Seiten hin erreicht haben mußte; alle Wissenschaften seien überhaupt von Israel aus zu den andern Völkern gelangt (63—66). Die hebräische Sprache selbst, obgleich sie das traurige Schicksal des israelitischen Volkes theilte, steht in einem ähnlichen Verhältnisse zu den andern Sprachen, wie Volk und Land; ihre scheinbare Armuth liegt an unserer mangelhaften auf die geringe Zahl der übrig gebliebenen Bücher gegründeten Kenntniß derselben; ihre Vorzüge für die Dichtkunst sowohl, als überhaupt für den Ausdruck des Gedachten, werden in einem ausführlichen bis auf die grammatischen Details eingehenden Excurs ausgeführt (67—80).

Der dritte Abschnitt führt die schon früher berührte Anschauung aus, daß man Gottes Wohlgefallen nur auf die von ihm vorgezeichnete Weise erlangen könne. Es wird die Lebensweise eines Dieners, d. h. eines Gottesdieners, eines Frommen geschildert, derselbe mit einem weisen Herrscher verglichen, indem er eben so eine sichere, besonnene Herrschaft über alle seine Organe und Fähigkeiten übe, wie dieser über sein Land (1—4). Dies wird nun im Einzelnen, an den Sabbaten und Festen, an der Beschneidung (5—10) und an vielen andern einzelnen Geboten, Tefillin, Zizit, Benedictionen u. s. w. ausgeführt (11—16), Haupttheile der Gebetordnung speciell besprochen (17—20) und mit einem Gleichniß geschlossen (21). Hieran schließt sich passend die Polemik gegen die Karaiten; den Hauptzug derselben bildet der Gedanke, daß, so wie, um Gottes Wohlgefallen zu erlangen, man dessen Willen, der in der heiligen Schrift niedergelegt sei, kennen müsse, so auch zum Verständniß dieser in vielen wichtigen Punkten kurzen und schwer verständlichen Schrift eine besondere von Gott ausgehende Unterweisung, die Ueberlieferung, nothwendig sei (22—23). Eine solche Ueberlieferung war ja schon zum bloßen Lesen der ohne Vocale und Accente von Moses seinem Nachfolger überlieferten Tora nöthig (24—33); nicht weniger aber zur praktischen Ausführbarkeit so mancher ohne nähere Erklärungen gebliebenen Gesetze, als der über Kalenderberechnung, Schlachten, unerlaubte Thiere, Sabbat, Erbschaften, Gebete u. s. w. Die Karaiten, die alles dieses aus ihrer Forschung entwickeln wollen, zeigen natürlich eine größere Thätigkeit als die Rabbaniten, die ruhig bei ihrem überlieferten Wissen verbleiben können, gerathen aber in Widersprüche, Meinungsverschiedenheiten und müssen schließlich auch ihre Zuflucht zu einer — nur weniger alten und weniger zuverlässigen — Ueberlieferung nehmen (34—38). Um eben eine lebendige Fortentwicklung des göttlichen Gesetzes zu erhalten, ist in der Schrift, abgesehen von den überlieferten Gesetzen, den Richtern, Priestern, Sanhedrin die Befugniß ertheilt, die Gesetze auszulegen und neue Gebote zu erlassen, so lange als der Tempeldienst bestand; indeß bilden diese Gebote nur den kleineren Theil des ganzen Gesetzcomplexes, da sich denken läßt, daß schon bei dem 40jährigen Aufenthalte in der Wüste sich Gelegenheit genug fand, eine Menge allgemein gegebener Gebote in Einzelheiten klar zu machen (39); den später gegebenen Geboten widerspricht nicht das Wort: Du sollst nichts dazu thun u. s. w., wenn dieses richtig aufgefaßt wird (40—41). Einige specielle Differenzpunkte zwischen Karaiten und Rabbaniten werden auf den Wunsch des königlichen Schülers noch besonders behandelt (42—45), wie die überlieferte Auffassung des Ver-

geltungsrechts (46 — 47), die Gebote über Reinheit und Unreinheit (48 — 49), über den Erub (50 — 53). Dies führt zu einer Besprechung der Kenntniß des Gesetzes zur Zeit des zweiten Tempels (54 — 63), einer historischen Aufzählung der mischnischen Lehrer mit gelegentlichen biographischen Notizen und besonderer Hervorhebung des Sammlers der Mischna und zu einigen Aeußerungen über Charakter und Sprache dieses Werkes (64 — 66), über die talmudische Auslegung der Schrift und über hagadische Darstellungen und Aussprüche (67 — 74).

Der vierte Abschnitt wird mit einer Untersuchung über die Namen, womit Gott in der Schrift belegt wird, und zwar vorzüglich mit dem gegenseitigen Verhältniß der Namen אלהים und יהוה, die sich wie Appellativum und Nomen proprium gegenüberstehen, eröffnet. Während אלהים überhaupt Gottheit, göttliche Kraft bedeutet und daher in Folge der heidnischen Anschauung eine Pluralform ist, bezeichnet יהוה den Gott, der sich durch Offenbarung und sonstige Erscheinungen als ein bestimmtes Wesen, als einen, in bestimmter Weise erkennbaren und thätigen Gott gezeigt hat. In metaphorischer Weise wird das, wodurch יהוה sich erkennbar und thätig gezeigt, selbst יהוה genannt, so z. B. die Bundeslade, der Himmel, die Wolkensäule, die Propheten, während der gewöhnliche Name für alles das, worin sich eine unmittelbare Offenbarung Gottes zeigt, „Herrlichkeit Gottes יהוה כבוד“ genannt wird. Von der tiefen in dem Namen יהוה liegenden Bedeutung sprechen die zur Bezeichnung derselben dienenden Buchstaben יהוה, welche gleichsam die Geister der übrigen vorstellen. Erklärung der Namen אלהים האלהים, אלה, ארני הארונים, אלה, אלהים, אלהים, אלהים, welcher letztere eine Bezeichnung der durch irgend eine spezielle Offenbarung sichtbar werdenden Thätigkeit Gottes ist. Immer ist bei der Mannigfaltigkeit der Attribute, die von den durch die göttliche Thätigkeit afficirten Wesen herrühren, das Wesen Gottes eines, wie die Sonne eine ist, obgleich die Wirkungen ihrer Strahlen an den mit verschiedener Empfänglichkeit begabten Körpern verschieden sind; ein Gleichniß, bei dem nicht zu übersehen ist, daß die Sonne etwas sinnlich Wahrnehmbares, Gott aber ein nur durch den Geist und zwar mittelst der prophetischen Begabung, nicht auf dem Wege philosophischer Speculationen erkennbares Wesen ist. Diesem inneren Auge der Propheten erscheint Gott bei den verschiedenen von ihm ausgehenden Wirkungen unter dem Bilde der entsprechenden menschlichen Thätigkeit, überhaupt aber am passendsten unter dem Bilde eines Menschen, in sofern dieser nämlich Mensch ist, wie man den Menschen die Welt im Kleinen, die Welt den Menschen im Großen und Gott selbst auch das Leben der Welt nennt, daher die Erklärung von dem im Ebenbilde Gottes geschaffenen Menschen. — Engel ist so viel wie Bote; Engel haben entweder ein dauerndes Dasein oder werden nur für einen bestimmten göttlichen Zweck erschaffen. — Von der „Herrlichkeit Gottes“ wird noch eine zweite Erklärung gegeben: es ist die Gesamtheit der Engel, göttlichen Geräthe, Thronwagen, Ofannim u. s. w., was alles ewig besteht, und zwar ist dieser Name für das anwendbar, was einem jeden Propheten zu sehen möglich ist. Höheres wahrzunehmen, geht über die Kräfte jeder menschlichen Natur, die von solchen Wahrnehmungen zerstört würde, wie die Sehkraft des Auges von den Sonnenstrahlen. Größere bildliche Vorstellungen von Gott, die sich in einigen späteren Schriften finden, sind mit Rücksicht

auf ihren Zweck, Ehrfurcht vor Gott in die Menschen zu pflanzen, nicht zu verwerfen, da überhaupt eine jede geistige Verrichtung des Menschen eines sinnlichen Anhaltspunktes bedarf (1—3). Die Anschauungen, welche die Propheten mittelst ihres inneren Auges von Gottes Thätigkeit hatten und die in ihnen die lebendigste Ueberzeugung erschufen, sind auch uns eine reinere Quelle für die Erkenntniß Gottes, als die Lehren der Philosophen, die gegen jene wie ein Blödsichtiger gegen einen mit scharfem Gesichtsinne begabten dastehen und welche, wie schon früher bemerkt, die Kräfte und Triebe der Natur an Stelle desjenigen setzen, der diese Kräfte und Triebe nach seinem weisen Willen verwendet (4—9). Die andern Religionen erkennen zwar auch die hohe Stellung des heiligen Landes an, in sofern der Aufenthalt in demselben zur Erkenntniß Gottes ganz besonders befähigt, aber ihre religiösen Handlungen widerlegen diese Anerkennung (10—11), und sie stehen uns eben so fern, wie die Philosophen überhaupt jeder geoffenbarten Religion (12—13) fern stehen, was wieder auf das schon früher berührte Verhältniß von Bilderdienst und Abgötterei (14) und auf eine Zusammenfassung des Gegensatzes der Erkenntniß Gottes durch die Prophetie und der durch Speculation führt (15—16); eines Gegensatzes, der sich ja auch sichtbar in den thatsächlichen Folgen der beiderseitigen Erkenntnisse herausgestellt hat (17—19). Wenn auch das israelitische Volk in Noth und Leiden sich heute befindet, ja wenn die Mehrzahl diese Leiden nicht in einer dem göttlichen Zwecke entsprechenden Weise erträgt, so ist doch nicht zu übersehen, daß jeder der Gebrückten dieses Drucks sich durch ein ohne Mühe gesprochenes Wort entledigen könne. Israel in Leiden und in der Verbannung gleicht dem in die Erde gelegten Saatkorn, das scheinbar vergeht und sich in die es umgebenden Elemente verliert, während es vermöge seines inneren Lebens gerade diese Elemente in sich verwandelt und auf eine höhere Stufe des Daseins bringt (20—23). Noch tiefer in die Geheimnisse der Gotteslehre führt eine Erklärung einzelner Stellen des Buches Jezira, als dessen Hauptthema der Nachweis der Einheit Gottes gegenüber der Mannigfaltigkeit der Thätigkeiten desselben bezeichnet wird. — Denken, Sprechen, Thun sind im göttlichen Wesen eine untrennbare Einheit; Thun oder Schaffen Gottes heißt in bildlicher Weise: Schreiben. — Hebräische Sprache und Schrift sind dem damit zu Bezeichnenden am entsprechendsten und so bilden denn auch heilige Gedanken, hebräische Sprache und Schrift eine Einheit, welche schöpferische Wirkung hervorbringen kann. — Aus dem einheitlichen göttlichen Sein entsprang die Schöpfung nach Quantität und Qualität; jene repräsentirt durch die zehn Zahlen (Sefirot), diese durch die 22 Buchstaben; beide zusammen bilden die 32 Wege der göttlichen Weisheit. — Aus drei der 22 Buchstaben, Aleph, Mem, Schin, den Müttern, gehen die Grundstoffe der Welt, Luft, Wasser, Feuer, hervor, denen am Menschen Brust, Leib, Kopf, am Jahre Feuchtigkeits, Kälte, Hitze parallel stehen; eine Zusammenstellung, die an den sieben „doppelten“ und zwölf „einfachen Buchstaben“ weiter ausgeführt wird. — Der Mensch selbst ist ein Bild der Welt, in sofern der Hals das rationale von dem vitalen, das Zwerchfell das vitale vom vegetativen Leben trennt; aus dem letzteren Theile hat Gott in einem tief verborgenen Sinne sich die Opfertheile erkoren. — Gott steht mit der Welt in derselben Relation, wie der Mittelpunkt eines Würfels zu den ihn begrenzenden Flächen. — Wie in dem All bei Gott, so ist in der

Welt die oberste Leitung bei der Drachenlinie, in dem Jahre bei der Sphäre, in dem Menschen bei dem Herzen, der Alles leitende Gottesgeist ist überall einer. Die Erhaltung der Gattung beim Untergang des Individuums wird bewirkt durch den Gegensatz von Mann oder Weib, deren Geschlechtstheile einander gleich, nur hier nach innen, dort nach außen gekehrt sind, parallel den Worten  $\alpha\gamma\ \gamma\alpha$ ,  $\omega\delta\alpha\ \delta\omega\alpha$ , parallel der auf- und untergehenden Sphäre. — Vier Organe des Unterleibes entsprechen den vier Elementen, und erhalten durch ihren steten Gegensatz den ganzen Organismus. — Aus dem Gottesgeist, als dem Ersten, dem die Engel ihren Ursprung verdanken, entsprang die Luft, dann das Wasser oberhalb der Ausdehnung (Atmosphäre), über dem der Ort des Elementarfeuers ist. Unter dem Wasser, über dem der Geist Gottes schwebte, ist die qualität- und formlose Materie zu verstehen. — Der Name  $\text{Jod He Waw He}$  ist dem einigen göttlichen Wesen, dessen Dasein mit seiner Wesenheit identisch ist, am angemessensten; die drei Buchstaben  $\text{יהוה}$  lassen sechs Permutationen zu, entsprechend den sechs Seiten der Sphäre, die durch ihre Umdrehung alles Geschaffene erzeugt. — Widerlegung der Emanationstheorie der griechischen Philosophen (25). Da solche tiefe und künstliche Beweise für die göttliche Einheit u. s. w. dem einfachen Glauben unnötig erscheinen, so ist zu schließen, daß Abraham jenes Buch verfaßt, ehe ihm Gott erschienen und er auf Grund dieser Offenbarung Gott erkannt (26 — 27). Proben der Sternkunde im alten Israel (28 — 29), eben so der anatomischen und medicinischen Kenntnisse bei demselben Volke (30 — 31).

Der fünfte Abschnitt ist einer kurzen Darstellung der philosophischen Ansichten, die zur Zeit der Abfassung des Werkes die herrschenden waren, und der gehörigen Abgränzung und Würdigung dieses Studiums gewidmet. Der König bekennt selbst, daß er nicht auf derjenigen Stufe stehe, auf der man göttliche Wahrheiten durch bloße Anschauung zur Ueberzeugung gewinne, und da er einmal von Zweifeln ergriffen worden sei, so wolle er auch die Mittel und Wege zur Beseitigung derselben auf dialektischem Wege kennen lernen (1). Der Meister geht hierauf bereitwillig ein und gibt die Grundlage der aristotelisch-scholastischen Philosophie, besonders in Hinsicht auf Physik, Metaphysik, Psychologie in Folgendem kurz an. Der quantität- und qualitätslose Urstoff, die Hyle (nach einigen das im Anfang des Schöpfungswerks gedachte „Wasser,“ über dem der Geist Gottes, „der Wille“, schwebte), erlitt durch Umdrehung der höchsten Sphäre Veränderungen und zwar bildeten sich zunächst die die Erde concentrisch umgebenden Sphären der Elemente, aus deren Zusammensetzung alle Dinge entstehen (2). Die sich hierin kundgebende Bestimmung und Planmäßigkeit wird dem „Thätigen Verstand“, dem „Formgebenden“ zugeschrieben, ist aber freilich auf Grund der geoffenbarten Religion und der geschichtlichen Vergangenheit Israels auf Gott allein zurückzuführen (3—8). Nach einer episodisch eingeschalteten Erklärung des Psalm 104 wird weiter ausgeführt, daß die Dinge je nach ihrer verschiedenen Mischung sich einer verschiedenen Form befähigt zeigen, die in allmählich steigender Stufenfolge sich von den Mineralien (die nach Einigen gar keine Form, sondern bloße Zusammensetzung sind) zur Pflanze, der mit einiger Empfindung, mit Ernährung und Fortpflanzung begabten, zum Thiere, dem mit willkürlicher Bewegung, mit Leben ausgestatteten, zu den Menschen, den mit

„Leidenden Verstand“ ausgerüsteten, erhebt, deren Naturen je nach der Mischung ihrer Säfte verschieden sind. Besonders befähigte Menschen erlangen eine noch höhere Stufe, die der Prophetie, welche die Philosophen von dem als Engel betrachteten „Thätigen Verstand“ ausgehen lassen (9 — 10). Das Dasein der Seele ist bedingt durch Leben und Bewegung; Seele ist eine „Vollendung des natürlichen, organischen Körpers, der Leben dem Vermögen nach hat;“ sie ist nicht ein aus einer Mischung Zusammengesetztes. — Das äußere Leben des thierischen Körpers wird bedingt durch drei Kräfte: Ernährung (zerfallend in attraktive, retentive, verdauende und expulsive Kräfte), Wachsthum und Fortpflanzung. Die Seelenkräfte sind: das Gemeingefühl, das Anschauungsvermögen, das Gedächtniß (erinnernde und behaltende Kraft), das Vorstellungsvermögen, die Urtheilskraft, die Begehrungskraft. Das Gemeingefühl hat seinen Sitz im vordern Theil des Gehirns, die Vorstellungskraft in dem mittlern, das Gedächtniß im hintern Theile, die Urtheilskraft im ganzen, zumeist bei der vorstellenden Kraft. Alle diese Kräfte gehen unter mit dem Tode ihrer Organe. Die vernünftige Seele, gleich dem „materiellen Verstand“, in welchem sich die Denkformen, entweder durch göttliche Belehrung (Urbegriffe) oder durch Erlernung (wissenschaftliche Thätigkeit) befinden, nach den verschiedenen Zwecken ihrer Thätigkeit theoretischer oder praktischer Verstand genannt, kann sich zur Höhe der Prophetie, des heiligen Geistes erheben, und ist eine unförperliche, selbstständige, in ihrer Existenz von der Existenz des Körpers, in dem sie erscheint, unabhängige Substanz, die ihre Vollendung erst nach der Trennung von dem sie hindernden und niederziehenden Körper erreicht (11 — 12). — Der Reiz, der für den Aufari in diesen Darstellungen liegt, veranlaßt den Meister, ihn auf die Gefahren aufmerksam zu machen, die in dem bereitwilligen Eingehen auf solche Ideen liegen, und deren Schwächen und innere Widersprüche aufzudecken, obgleich ihnen die Anerkennung, daß sie bloß aus der Speculation heraus, ohne höhere Belehrung und Ueberlieferung erzeugt seien, nicht versagt werden kann (13 — 14). Eben so wird der Wunsch des Königs, über die Grundsätze der Medabberim belehrt zu werden, zwar von dem Meister durch Aufzählung von zehn solchen „Glaubenswurzeln“ befriedigt, derselbe aber immer dabei erinnert, daß die Erkenntniß der göttlichen Wahrheiten ihren Stützpunkt nicht in diesen dialektischen Beweisen, sondern in den beglaubigten göttlichen Offenbarungen zu suchen habe (15 — 18), und auf diejenigen Gebiete des menschlichen Denkens hingewiesen, wo eine Forschung nützlich und fruchtbringend sei. Als eine solche wird vorzüglich die Frage über das Verhältniß der menschlichen Willensfreiheit zur göttlichen Leitung und Allwissenheit bezeichnet, die fatalistischen und epicuräischen Ansichten von Nothwendigkeit und Zufall ausführlich widerlegt (19 — 20), und nochmals vor den falschen Wegen gewarnt, auf die man bei dem Streben nach Erkenntniß höherer Wahrheiten gelangen könne (21).

Nachdem der Meister hiermit seine Mission erfüllt zu haben glaubt, kündigt er dem Könige seinen Entschluß an, nach dem heiligen Lande zu wandern, um dort seine Tage zu beschließen. Dem diesen Verlust beklagenden König begründet er seinen Entschluß, widerlegt die ihm gemachten Einwürfe und wird endlich mit Segenswünschen entlassen (22 — 28).

Dieses Tableau des Inhalts und des Ganges des Werkes dürfte genügen, um einen Ueberblick über die Reichhaltigkeit und Mannichfaltigkeit der hier behandelten Ma-

terien zu verschaffen. In der That sind auch, nachdem im ersten Abschnitt die Grundsätze des ganzen Systems niedergelegt worden, in den vier folgenden Abschnitten fast sämtliche Richtungen der jüdischen Wissenschaft mit größerer oder geringerer Ausführlichkeit behandelt<sup>1</sup>. Zu solchen Exkursen, die, ohne den Organismus des Ganzen zu stören, weggedacht werden können, fand sich eine leichte Handhabe in der dialogischen Form, die hier weniger in sokratischer Manier dazu dient, die Resultate der Untersuchung auf logischem Wege aus dem Schüler selbst herauszuentwickeln, als vielmehr dazu, durch die gestellten Fragen auf abseits liegende Gebiete geführt zu werden. Während dort der Lehrer der Fragende ist, ist es hier gerade der Schüler, der Fragen und Wünsche an den Lehrer richtet und nur von Zeit zu Zeit sich das Gelernte in kurzer Zusammenstellung wiederholt. Die Darstellung selbst ist gedrängt und kurz, selten zu derjenigen Ausführlichkeit und Breite gekehrt, der man bei Bachji, Maimonides, Albo begegnet, obgleich häufige Wiederholungen derselben Gedanken vorkommen, das Ganze auch nicht einem fest angelegten Plane folgt; sie erhebt sich zuweilen zur Höhe dichterischer Sprache, und versteht es, den Weg zum Gemüthe des Lesers zu finden. Ueberhaupt geht durch das ganze Buch jener Geist der Milde und Lieblichkeit, der die Zierde der poetischen Arbeiten Jehuda ha-Levi's bildet, und verleugnet sich selbst nicht in der Bekämpfung feindlicher Ansichten, gegen welche nie ein eigentlich hartes Wort ausgesprochen wird. Jedem, auch dem Gegner, wird sein Recht gelassen und anerkannt, und wenn man die objective Darstellung der Lehren des Christenthums und des Muhamedanismus aus der Feder dieses Juden betrachtet, kann man den Wunsch nicht unterdrücken, daß in der Polemik gegen das Indenthum nie ein anderer Ton angestimmt worden wäre; wie das Buch denn auch ein sittliches Muster einer Parteischrift in seiner Bekämpfung der Karaiten ist. Freilich vermißt man die philosophische Durchbildung und systematische Schärfe, welche die Werke eines Maimonides, Levi ben Gerson, Albo u. s. w., durchbringt, aber es ist auch der Standpunkt Jehuda ha-Levi's ein anderer, als z. B. der des Maimonides, da es gar nicht seine Aufgabe ist, eine Vereinigung des Offenbarungsglaubens mit der Philosophie herbeizuführen; er ist sich des Gegensatzes beider so wohl bewußt, daß sich sein Buch als eine Vertheidigung des Glaubens gegen die Angriffe der Philosophie ankündigt. Auf dem Boden des Offenbarungsglaubens sind auch seine Resultate befriedigender und geschlossener, als da, wo gleichsam ein gegenseitiges Abkommen mit der Philosophie getroffen worden, und ist auch Jehuda ha-Levi den Korpphären jüdischer Philosophie nicht an die Seite zu Stellen, so ist doch sein Buch mehr als der More Nebuchim in das jüdische Volksleben eingedrungen und in dieser Beziehung nur durch den harten Stuhl der Uebersetzung und durch die schweren wissenschaftlichen Excurs hinter dem Chobot ha-Lebabet

1) Astronomie und Kalenderwesen II, 20. IV, 20. — Geschichte III, 65 ff. — Grammatik II, 67 ff. — Geheimlehre IV, 25. — Halacha IV, 31. — Philosophie V, 10. 12. 14. 20. — Einzelne Stellen der heil. Schrift werden an vielen Orten erklärt. — Eine ganz besonders fruchtbare Quelle ist der Kusari für die Kenntniß der Lehre der Medaberim, die sein eigenes System mehr als er zugeht, durchbrungen hat, der Karaiten und des Islam.



geblieben<sup>1</sup>. — Die tiefe Empfindung und der poetische Charakter, der neben einer ausgebildeten Wissenschaftlichkeit Leben und Schriften Jehuda ha-Levis durchzieht, führt denselben auch in die Regionen der „verborgenen Weisheit“, zu Forschungen über die Bedeutung der Namen Gottes (IV, 3) und zu den Versuchen von Erklärungen des Buches Jezira. Indes unterscheiden sich seine Anschauungen wesentlich von denen einer jüngeren kabbalistischen Epoche; die Sefirot des Buches Jezira haben ihm noch nicht die ursprüngliche Bedeutung der Zahlen verloren, und seine Erklärungen einzelner Stellen haben mehr den Charakter philosophisch-theologischer als kabbalistischer Anschauung; er stellt entschieden den einfachen reinen Glauben an Gott über die auf solche Deductionen gebaute Erkenntniß (IV, 4—5) und erklärt, aus dem Buche Jezira keine unzweifelhafte Belehrung über höhere Wahrheiten entnehmen zu können (IV, 27). Von dem traditionellen Glauben an Dämonen, an Einflüsse von Gestirnen auf den Lauf irdischer Begebenheiten mochte er sich nicht entschieden losagen, obgleich er ihnen jede selbstständige, die Allmacht Gottes beeinträchtigende Thätigkeit abspricht, und sie eben nur in die Kategorie anderer Naturkräfte und Werkzeuge Gottes stellt.

Den historischen Hintergrund des Buches bildet, wie schon gesagt, die Erzählung von der Befehung des Königs von „Kusar“ und seines Volkes, der Chazaren, durch einen jüdischen Gelehrten. Aus welchen Quellen der Autor diese Thatfachen kennen gelernt, ist kaum zu bestimmen; die „Bücher von Kusar“ (II, 1) hat er wohl nicht gerade gesehen und es ist dieser Ausdruck offenbar nur historische Staffage. Daß er die beiden Briefe<sup>2</sup> gekannt, welche die fast einzige jüdische Quelle für jene Befehungsgeschichte bilden, dürfte nicht unwahrscheinlich sein, und wenn er auch weder den Namen des Königs — der in jenen Briefen Bulan heißt — noch den Namen des Meisters, der in jenen Briefen gar nicht, aber schon im 13. Jahrhundert genannt wird<sup>3</sup>, angibt, so finden sich doch in dieser Erzählung am Anfang des zweiten Abschnitts, welche den König und seinen Heerführer nach Chorassan hinreisen läßt, einzelne Parallelen mit der im zweiten Briefe enthaltenen Befehungsgeschichte, die eine solche Kenntniß nicht unwahrscheinlich machen. Dahin gehört der Traum, den der König (S. 205) hat und

1) Charakteristisch ist es in dieser Beziehung, wie derselbe Gedanke von der weltgeschichtlichen Bestimmung des Christenthums und des Muhamedanismus bei unserem Autor und bei Maimonides ausgeführt wird. Vgl. IV, 23.

2) Den Brief des Chisdai b. Isaaq an den König der Chazaren und die Antwort dieses Königs Josef, letzterer schon gekannt von Abraham b. David (Sefer ha-Kabbala 78<sup>a</sup> ed. Basel), beide zuerst veröffentlicht von Isak Akrisch (Kol Mebasser Const. 1577, angeführt mit dem Akrostichon in ש"ה חז"ה חז"ה p. 110<sup>b</sup>) hat man lange Zeit für untergeköben gehalten; die Richtigkeit des ersten Briefes ist von Zedner (Auswahl u. s. w. Berlin 1840 S. 28), die des zweiten von S. Cassel (Magyarische Alterthüm. Berlin 1847 S. 183 ff.) nachgewiesen, der zweite auch von dem letztgenannten übersezt und mit Anmerkungen begleitet worden. Auf dessen Uebersetzung beziehen sich die Seitenzahlen im obigen Texte. — Vgl. Steinschneider Cat. Bibl. Bodl. p. 842.

3) In der im Jahre 1263 gehaltenen Derafscha des Nachmanides: R. Isaaq אשכנזי, bei Schemotob Esmot אשכנזי; über den angeblich gefundenen Grabstein dieses vermeintlichen Karaiten vgl. Rapoport Kerem Chemed V, 197 ff.

der sich (nach dem zweiten Briefe) auch dem שר הגדול<sup>1</sup> wiederholt (S. 206), während er nach unserem Texte dem Heerführer vom Könige mitgetheilt wird; der Bericht von den Siegen über ihre Feinde, von dem Auffinden von Schätzen und Errichtung eines der mosaischen Stiftshütte nachgebildeten Tempels (S. 209), von der Berufung eines Israeliten, Christen und Muhamedaners zu einer religiösen Disputation u. s. w. (210—211), neben welchen Parallelen sich freilich auch bedeutende Differenzen finden. In Folge dieser historischen Unterlage hatte sich die Ansicht geltend gemacht, Jehuda ha-Levi habe nur den Inhalt des zwischen dem Könige und dem Israeliten Sangari gehaltenen Gesprächs verarbeitet<sup>2</sup>, welcher Irrthum heute nicht widerlegt zu werden braucht<sup>3</sup>. Unzweifelhaft ist der ganze Kufari bloß das Werk Jehuda ha-Levi's und der Umstand, daß er das Gespräch in das Jahr 740 verlegt, konnte ihn höchstens veranlassen, die Erwähnung jüngerer Autoritäten als dieses Jahr zu vermeiden; ein Gesetz<sup>4</sup>, das er nur einmal durch Erwähnung des Albatani übertreten haben dürfte<sup>5</sup>.

Das unter dem Namen Kufari (ספר הכורי) in jüdischen Kreisen so bekannte Buch ist ursprünglich arabisch geschrieben und führt den Titel: کتاب الحجة والدليل في نصم الدين الذليل „Buch des Beweises und der Argumentation zur Vertheidigung der geschmähten Religion“. Das Original ist nie gedruckt worden; eine im Jahre 1463 geschriebene, des ersten Blattes ermangelnde, überhaupt fehlerhafte Handschrift befindet sich in Oxford, aus welcher Munk einige Mittheilungen gemacht hat<sup>6</sup> und von der mir bei der Bearbeitung dieser zweiten Auflage Abschriften von II, 20. 78—80. IV, 1—3 vorlagen. Jacob Romano beabsichtigte das Buch arabisch, hebräisch und lateinisch zu ediren<sup>7</sup>. Hottinger hat ebenfalls Vergleichen des arabischen Textes mit unserem hebräischen veranstaltet und Zusätze daraus in sein Exemplar der Buxtorfschen Ausgabe notirt<sup>8</sup>.

1) Ueber die Stellung dieses שר הגדול oder שר הצבא im Chazarenreiche s. S. Cassel a. a. D. S. 206.

2) Vgl. Wolf Bibl. Hebr. I, p. 439 III, p. 322. Zedner a. a. D.

3) Noch Jost (Sefat Jeter ed. Lipm. Borr. S. 9) spricht von dem „arabischen Original des Kufari, das angeblich älter sei, als Saadia“. Vgl. Leuba b. Israel S. 46.

4) Daß Jehuda ha-Levi Werke wie Emunot des Saadia gekannt und Gelegenheit gehabt hätte, sie zu erwähnen, bedarf keines Nachweises; eben so hat er unzweifelhaft jüngere Commentatoren des Aristoteles gekannt, und lag die Anführung derselben ihm eben so nahe, wie die des Timäus von Plato und der Hist. natur. des Aristoteles, und wie auch Maimonides, der jüdische Autoritäten im More Nebuchim nicht namentlich anführt, doch nichtjüdische jüngere Philosophen nennt. Es ist uns in dieser Hinsicht kein anderer Erklärungsgrund, als der oben angegebene, wahrscheinlich.

5) IV, 29. Auch die III, 38 genannten karaitischen Autoritäten streifen hart an dieser Gränze hin oder gar darüber hinaus.

6) Notice sur R. Saadia Gaon p. 19. Melanges p. 473.

7) Buxtorf Vorrede zu seiner Ausgabe des Kufari.

8) Dr. C. J. Corvó: Chrest. Rabb. I, p. 147: Speciminis textum scil. (Cosri libri) ex edit. Buxt. Bas. 1616 (1660) ed. notas Dr. Rauscheri amici mei cura emendatum accepi, qui nunc Buxtorfii editionem habet, quam quondam possidebat Hottingerus et cum textu arabico comparaverat, in qua multa reperiuntur cum a Judaeis tum a Christianis deleta. Vgl. unten S. 29.

Das Buch Rufari ist zwei Mal aus dem arabischen Text in das Hebräische übersetzt worden:

Zum ersten Male von Jehuda b. Saul Ibn Tibbon aus Granada<sup>1</sup>, im Jahre 1167<sup>2</sup> in Lüne; diese Uebersetzung ist in zahlreichen Handschriften in verschiedenen Bibliotheken vorhanden<sup>3</sup>, zuweilen mit Glossen aus der andern hebräischen Uebersetzung versehen und bis jetzt mehr als zehnmal gedruckt worden. Die Uebersetzung leidet an mancherlei Härten und schwer verständlichen Ausdrücken; der Text ist nicht frei von Corruptionen, von welchen die bemerkenswertheste, daß in einigen Ausgaben (Nr. 2, 5. 7) nach den Anfangsworten וְלִי אִמְרֵי יְהוֹרָה בֶּן שָׁאוּל die Worte אִמְרֵי הַמַּחֲבֵר fehlen, daher irrthümlicher Weise der Verfasser selbst Jehuda ben Saul genannt worden<sup>4</sup>; um die Sammlung von Varianten<sup>5</sup> hat sich besonders Moscato verdient gemacht, obgleich gerade seine und die ihr folgenden durch die Censurverhältnisse, denen sie unterworfen waren, mannichfache Verstümmelungen des Textes darboten.

Zum zweiten Male übersetzte Jehuda b. Isaac b. Cardinal (Kardaniel) (um 1200) den Rufari aus dem Arabischen in das Hebräische für einen Joseph b. Baruch. Wenn dieser identisch ist mit dem gleichnamigen, welcher im Jahre 1211 nach Palästina wanderte<sup>6</sup>, so ist hiermit ein Anhaltspunkt für die Bestimmung des Alters dieser Uebersetzung gefunden, über welches sonst alle Nachrichten fehlen. Ob dieselbe noch vorhanden ist, muß dahingestellt bleiben; Metanel Caspe benutzte sie (vgl. unseren Com. III, 24. 38). Glossen aus ihr haben Codices der tibbonischen Uebersetzung und manche Exemplare der (beiden?) ältesten Ausgaben, welche Moscato und de Rossi gesehen. Aus den Worten Moscato's (welcher überhaupt die Uebersetzung des Cardinal für älter hält) in der Vorrede 4<sup>a</sup>: וְכָבֵד נִקְרָא שְׁמוֹ בְּסִפְרֵי דְּפֻסְ הַכוּרִי עַל כִּדּוּר עֲנִיִּי סֵפֶר: הַיְצִירָה מֵאִמֶּר ד' סִימָן כ"ה כִּי שֵׁם נִאֲמַר זֶה הַכִּדּוּר מֵצֵאֵנִי בְּהֶעֱתָקָה ר' יְהוֹרָה ב"ר יִצְחָק וְלִי קִרְנִיאל וְלִי, die offenbar dahin zu verstehen sind, daß bei manchen gedruckten Exemplaren bei Rufari IV, 25 die Uebersetzung Cardinals zugeschrieben sei, ist nicht ohne Grund zu schließen, daß die von uns mitgetheilte Recension II eben dem Cardinal angehört, was sich auch durch Vergleichung des Charakters dieser Recension mit dem mancher Varianten bestätigt. — Wir haben, was von dieser Uebersetzung bekannt ist, im Commentar angeführt und geben nur noch die Einleitung derselben<sup>7</sup>.

1) Vgl. Steinschneider Einl. zu הבן ר"י ה'קק' Berlin 1851.

2) Dies Jahr geben mehrere Codices bei de Rossi und die beiden ältesten Ausgaben; Cod. Rossi 1095 giebt als Jahr der Vollendung 1171, Caspe 1173 an.

3) Von den 5 Cobb., die de Rossi hat, ist cod. 601 aus dem 14. Jahrh. (Abschreiber: Abraham b. Josef in Rom), 676 aus dem Ende des 14. oder Anf. des 15., 625 aus dem 14., 1095 aus dem 15., 1105 vom 4. Absh. 281 (1521); alle sind Copieen desselben Meßt's.

4) So besonders Buxtorf und Wolf Nr. 741 in allen drei Bänden.

5) Wir haben dieselben gew. unter der Form: „Var.“ in dem Comm. angegeben.

6) Junz zu Benjamin v. Tudela II, 256.

7) Buzzatto in der Vorrede zum 2. Theil von Brecher's Rufari-Ausgabe und damit fast übereinstimmend Orient 1840 Litbl. 588; Dutes im Jewish Chronicle 1849 S. 259 und Orient 1849 Litbl. S. 453.

אני יהודה [כרבי יצחק] בן קרנאל וצ"ל העתקתי ספר אל כוורי (של כוור) לר' יהודה הלוי ח נצ"ב (תנצ"ב אמן) מלשון הגרי אל לשון עברי ורבי יהודה היה מתכוין להורות שבחה של תורה ולהשיב חשובות לפילוסופים ולחכמי [דת] האומות ולקראים ואני בתרגמי אותו לא אשנה עיקר דבריו ולא אחליף עניניו ואם אוסיף ואגרע במדבר (בדברי) לא אשחית הענין כפי יכלתי ותבונתי ומאת ה' (וממרום) אשאל עזרתו וכאשר התחלתי להעתיק אותו במאמר (בדבר) החכם (הנשיא) ר' יוסי (יוסף) בן ברוך נר"ו (נ"י) הולך [ממנו] שני השערים הראשונים (המשונים) אל אנגליטיירא והתופשים אותו (ואשר תפשו אותו) ההויקו במ (בהם) ולא יכול (יכלתי) להחזירם והוצרכתי לחזור (ובחזרה) להעתיקם כבתחלה כדי שיהיה שלם אצלנו בעזרת האל ואלו הם ראשית דבריו וחללת מאמריו.

In der Nacht zum 5. Nislev 5185 (28. October 1424) vollendete Metanel ben Rechemja Caspe, ein Provencale, Schüler des Salomo ben Menachem, gen. Fra Maimon, Verfasser von Ebut le-Israël, einen Commentar zum Rusari, von dem er auch die Kardinal'sche Uebersetzung hatte und öfters Varianten mittheilt<sup>1</sup>. Eine Aufzählung der in diesem Commentar citirten Autoren und ein Stückchen daraus über שער קומה (IV, 3. Ende) verdanken wir Dufes. Eine Abschrift dieses Commentars hatten wir im Jahre 1853 Gelegenheit flüchtig durchsehen zu können.

Die erste Ausgabe des Rusari, veranstaltet auf Veranlassung der Söhne (David, Meir und Salomo) des Josef Ibn Jachja, erschien in Fano bei Verfassom Soncino 1506. 4. (15½ Bogen, unpaginirt). Diese sehr seltene Ausgabe hat auf dem Titelblatte nur die Worte: ספר הכוור, auf dessen Rückseite (mit größerer Quadratschrift) folgendes (vokalisirte) Gedicht:

זה הכסֶּפֶר	ביתן נֶשֶׁר
חן שֶׁכֶּל טוֹב	לִפְל פֶּזֶר
חַיָּא בְּחֻמּוֹת	צֶל הַחֲכָמוֹת
אֶל תּוֹרַת אֵל	בֶּל יִקְרַב זֶר
טַעֲנוֹת נִהְרוֹס	לְאַפִּיקוֹרוֹס
וְהַחֲשִׁיב לֹ	אוֹמֵר גִּזֵּר
בֹּו תוֹשִׁיחַ	תּוֹרָתוֹת
טַעֲנוֹת חֶבֶד	אֶל הַבְּרִיָּד
עִיד	
מִה תֵּד	בְּנֵי קָדֶם בְּנֵי
אֶל חֵי	וְחֻבֶּד חֶבֶד:
רַפָּה	לְכֶם טַעֲמֵי חֵקִי -
רוֹחַ פֹּו -	וְטַעֲנוֹת חֶבֶד .
	רָשָׁה חֲכָמוֹת
	וְשִׁאֵל אוֹב
	וְנִבִּין שֶׁכֶּ
	זֶרִי מִלֵּךְ

Die Ueberschrift des eigentlichen Anfangs lautet: ספר הכוורי חברו בלשון עברי: החכם הגדול אבי כל המשוררים ר' יהודה הלוי וצ"ל והעתיקו אותו החכם ר' יהודה בן חבון מרמון ספרד אל לשון הקדש במגדל לני"ל שנת תחקכו

1) Seines Lehrers gedenkt er II, 20 Anf. 34. III, 73. — Vgl. Steinschneider Cat. Bodl. p. 1339 und Palit S. 13.

nur den Text, ohne Nummerirung der §§; am Ende eines jedes § findet sich das Zeichen“. Auf dem letzten Blatte befindet sich ein künstlich gereimtes Gedicht mit dem Akrostichon: **נחחק הספר הזה במאמר** und folgende Nachschrift: **אנשי המעלה והיוחס והכבוד האחים יצ' בני השוע הנעלה האשל האדיר השר דון יוסף ן יחייא איש לישבונא אשר במלכות פורטוגאל ול בן דון דוד ן יחייא בן דון שלמה ן יחייא בן הרב דון דוד ן יחייא אשר היה רב בממלכות קשתיליא בן דון גדליה ן יחייא בן דון שלמה ן יחייא בן דון יהודה ן יחייא הוא הראשון אשר בשם ן יחייא יכונה על שם אביו הנקרא דון יחייא ן יעיש ולהה והיתה השלמתו בשנה השלישית לפפא ייוליו השני ירום הודו שנת רסו לפק על ידי צעיר המחוקקים קטון החלמידים אשר מבני שונציניו והוא ג"ר — שם בעיר פאנ"ו.**

Die zweite Ausgabe erschien Venedig 1547 (ס"ד וז"ר) besorgt durch Meir Parentio. Der Text dieser Ausgabe, der einzigen, die wir nicht selbst gesehen haben, ist in der 1838 erschienenen abgedruckt und nicht wesentlich von der Editio princeps abweichend. De Rossi besaß ein mit Glossen aus der Kardinal'schen Uebersetzung und sonstigen Varianten beschriebenes Exemplar dieser ebenfalls seltenen Ausgabe. Vgl. seinen Cat. Cod. 625 und Libri stampati S. 52. Wir haben diese Ausgabe als Ven. I bezeichnet.

Die dritte Ausgabe erschien Venedig 1594. 4. mit Einleitung und Commentar des Jehuda ben Josef Moscato<sup>1</sup> unter dem Titel: **יחחק ספר הכוזרי יסדו החכם החבר ר' יצחק** . . . . . אשר קדש שם שמים בויכוחו הישר חברו בלשון ערבי החכם הגדול . . . . . היום הזה אלקים ראינו עולים בפה קדוש הוא כמה"ר ר' יהודה מוסקאטו זצוק"ל אשר ביאר , אח דבריהם כאשר עיניך לנוכח יביטו נדפס בשנת אשמה"ע" וזמן דיגארה gegeben nach seinem Tode von seinen Söhnen Elchanan und Isaaq, corrigirt von Salomo Schemaja b. Nissim Isaaq Sferno, der zuletzt noch ein Gedicht hinzugefügt hat. Zu Grunde gelegt ist der Text der Ven. Ausg. von 1547, aber durch die Censur aller polemischen Stellen gegen das Christenthum beraubt, dagegen mit einer Menge von Varianten bereichert, die Moscato aus handschriftlichen Glossen älterer Exemplare gesammelt. Der Commentar, der den Namen קול יהודה führt und auf den Wunsch von Abigdor und Rafael Cividat, so wie Jehuda Saraval's verfaßt wurde, ist schon 1572 gearbeitet, aber erst später beendet worden. In diesem hat Moscato eine ausgetbreitete Kenntniß der jüdischen sowohl, wie der nichtjüdischen Literatur an den Tag gelegt und um das Verständniß des Kusari sich ein unsterbliches Verdienst erworben. Sein Commentar, an dem nur die zuweilen in das Breite gehende Ausführlichkeit, das absichtliche Herbeiholen fernliegender Themate und der dem damaligen Geschmade angemessene gezierte Styl unangenehm auffällt, ist die Grundlage aller späteren Commentare des Kusari geworden.

Die vierte Ausgabe des Kusari erschien mit lateinischer Uebersetzung von Joh. Buxtorf dem jüngeren, Basel 1660. 4. — Der vollständige Titel lautet: **כוזרי**

1) Er war Prediger zu Mantua und ein vertrauter Freund von Asarja de Rossi, der ihn mehrere Male im Meor Enajim anführt. Vgl. meine Ausgabe dieses Werkes Index S. 152. — Kol Jehuda und Meor Enajim wurden gleichzeitig gearbeitet, führen daher auch einander gegenseitig an. Eben so führt Moscato in seiner Predigtsammlung Refuzot Jehuda (Ven. 1589) seinen Kol Jehuda an (4. B. p. 33<sup>b</sup> und sonst), wie auch im Kol Jehuda einzelne Predigten angeführt werden

Liber Cosri continens Colloquium seu Disputationem de Religione habitam ante non-gentos annos, inter Regem Cosareorum, et R. Isaacum Sangarum Judaeum; Contra Philosophos praecipue e Gentilibus, et Karaitas e Judaeis; Synopsin simul exhibens Theologiae et Philosophiae Judaicae, varia et recondita eruditione refertam; Eam collegit, in ordinem redegit, et in Lingua Arabica ante quingentos annos descripsit R. Jehudah Levita, Hispanus; Ex Arabica in Linguam Hebraeam, circa idem tempus, transtulit R. Jehudah Aben Tibbon, itidem natione Hispanus; Civitate Jerichuntinus. Nunc, in gratiam Philologiae, Linguae sacrae cultorum, recensuit, Latina versione, Notis illustravit Johannes Buxtorfius, Fil. Accesserunt: Praefatio, in qua Cosaraeorum Historia, et totius Operis ratio et usus exponitur; Dissertationes aliquot Rabbinicae: Indices Locorum Scripturae & Rerum. Cum Privilegio. Basileae Sumptibus Authoris, Typis Georg Deckeri, Acad. Typogr. A. **CIO ICO LX.** — Die Praefatio enthält eine Abhandlung über das Leben Jehuda ha-Levi's, über die historische Basis des Buches, die zwei Chazarenbriefe mit lateinischer Uebersetzung; endlich eine allgemeine Uebersicht des Inhaltes des Kusari. Im Anhang folgen: Abrav. zu Jes. 34 über den Gebrauch des Namens Edom für Christenthum, ders. zu Lev. 13, 47. 14, 33 über den Ausatz an Kleidern und Häusern; ders. zu Ex. 15 über die Poesie der alten Hebräer, und über denselben Gegenstand: Meor Enajim Cap. 60, Arugat ha-Bosem Cap. 31. 32. Samuel b. Tibbon zu Kohelet (nach der Anführung bei Roscato 119<sup>a</sup>; Schilte ha-Gibborim f. 3<sup>o</sup>, alle diese nur in lateinischer Uebersetzung; endlich Abrav. zu Ex. 12, 1 hebräisch und lateinisch; die beiden Indices umfassen nicht bloß den Kusari, sondern auch diese Dissertationen. — Buxtorf kannte nur die zwei Venetianer Ausgaben; die in der letzteren unterdrückten antichristlichen Stellen finden sich bei ihm nach der 1. Venet. Ausgabe. In seiner Uebersetzung schließt er sich durchgehends dem Commentar Roscato's an, so weit er ihn verstehen konnte. Im Allgemeinen kann man diese Arbeit, trotz zahlreicher mißverständener Stellen, als eine fleißige und selbst für den damaligen Stand des jüdischen Wissens unter christlichen Gelehrten nicht unrichtmliche bezeichnen.

Die fünfte Ausgabe des Kusari erschien mit Commentar von Isak Satanow. „Gedruckt in der orientalischen Freischule in Berlin 1795.“ 4. Auf Titelblatte und im Commentar erscheint „Jehuda ben Saul ha-Levi“ als Verfasser und Uebersetzer aus dem Arabischen; dem entsprechend ist der ganze fast unbrauchbare Commentar, der gewöhnlich nur die leichteren Stellen erklärt. Die Nummerirung der §§ ist eine abweichende, indem meist zwei unserer §§ einen bilden. Der Text ist ziemlich derselbe mit der Ven. Ausgabe 1547.

Die sechste Ausgabe des Kusari erschien mit dem Commentar Dzar Nachmad von Israhel b. Mose Levi, genannt Israhel Carmoly<sup>1</sup>. Wien 1796. 4. bei Josef Frischansky; herausgegeben von Jerucham b. Isachar Beer aus Lemberg, einem Ver-

(3. B. הגן בבנו im Kol Jehuda 114). — Das Todesjahr Roscato's liegt zwischen 1589 (die Predigtammlung erschien bei seinem Leben) und 1594, da beim Erscheinen des Kol Jehuda er bereits als verstorben bezeichnet ist. Carmoly (Jfr. Ann. 1839, Nr. 13, S. 101) gibt als seinen Todestag 2. Elul 5350 (1. Sept. 1590), Wolf (III. p. 319) „ex schedis Ungerianis“ 1580 an.

1) מנחם בער, wie er selbst auf dem Titelblatte zu Nezach Israhel

wandten des Commentators, der nur p. 82\* und Abschn. IV Anf. etwas hinzugefügt hat. Der Text ist der des Roscato, und nicht frei von Druckfehlern; auf dem letzten Blatt befindet sich außer dem Subscribentenverzeichnis die Grabchrift des Commentators. Der Commentar, der in Berlin geschrieben worden, legt zwar Zeugniß von der Gelehrsamkeit des Verfassers ab, erreicht aber den oft benutzten Rol Jehuda bei Weitem nicht. — Dieselbe Ausgabe (mit Weglassung des letzten Blattes) ist Skilow 1833 (תקצ"ד) und Wien 1860 wiederholt worden.

Die siebente Ausgabe des Rufari, wörtlicher Abdruck der Ausgabe 1547 mit den Lesarten von 1594 unter dem Texte und einer Zusammenstellung von Varianten der beiden Editionen, so wie mit den beiden Chazarenbriefen (erschien Hamburg, Raf und Magnus, 1838, 8.) corrigirt von Isak Mesz, herausgegeben (auf Kosten) von Sirsch b. Rafael פ"ד und Esai b. Josef, gedruckt in Hannover bei Telgner. — In dieser sehr zierlichen Ausgabe fehlen die Nummern der SS.

Die achte Ausgabe des Rufari mit hebräischem Commentar von Gedalja Brecher erschien Prag 1838 — 1840, 8, gedruckt bei M. S. Landau. Auf ein Schreiben von Chajim Josef Pollak, Rabbiner zu Trebitsch, und zwei Gedichte von Esraim Blücher und Baruch Schönfeld folgt die Einleitung des Commentators über Jehuda ha-Lewi und der Inhalt des Buches, die beiden Chazarenbriefe, und ein nochmaliges Einleitungswort des Commentators; vor dem dritten Abschnitt befindet sich ein Schreiben von Fassel, Rabbiner zu Proßnitz, und ein dergl. von S. D. Luzzatto, enthaltend Bemerkungen über einzelne Stellen mit Gegenbemerkungen des Commentators; vor dem vierten Abschnitt eine besondere Einleitung des Commentators und Bemerkungen von Josef Weiße; zuletzt ein Register der Bibelstellen und ein sehr brauchbares Sachregister. — Die ganze Arbeit ist ein Product redlichen Fleißes und nicht gewöhnlicher Sachkenntniß, wenn sie auch nicht auf der Höhe wissenschaftlicher Anschauung steht; zu bedauern ist, daß dem Herausgeber der Rol Jehuda unbekannt blieb; auch leidet der Text an denselben Fehlern, wie der des Ozar Nechmad, der jenem zu Grunde gelegt ist.

Ein Prospectus zu der neunten Ausgabe des Rufari mit deutscher Uebersetzung und deutschem Commentar mit einer Probe erschien in Berlin im Januar 1840; das erste Heft in Leipzig 1841, das zweite 1842, beide herausgegeben von H. Solowicz u. D. Cassel, von denen dem ersteren die philosophische, dem letzteren die philologische Seite des Commentars oblag. Der übrige Theil des Werkes, nebst den Registern und der Einleitung wurde von dem zweiten der genannten Herausgeber allein bearbeitet und im Mai 1853 vollendet, in welchem Jahre er in Leipzig erschien<sup>1</sup>.

sagt. Er war bekanntlich ein Freund Mendelsohn's, Verfasser eines Commentars zu Ruach Chen (Jesniß 1744. 8.), eines Commentars zum Talmud, besonders zu den mathemat. und astronom. Stellen unter dem Titel בית ישראל (Hrff. a. D. 1741. Fol.), einer rabbin. Spruchsammlung פירי ריבון (s. l. תוצאות) und einiger ungedruckt gebliebenen Werke (Comment. zu En Jacob unter dem Titel בית ישראל, poetische Betrachtungen (גיד הריב), eines astronomischen Handbuchs (אורחות השמים). Er starb 17. Nisan 1772 in Brody.

1) Beurtheilungen des ersten Heftes f. Orient 1841 Literaturbl. 20 und Israel. Annalen 1841 Nr. 22; vgl. das. Nr. 32.

Die zehnte Ausgabe des *Kufari* erschien als 4. und 5. Theil der Sammlung ספר חכמת ישראל von David Sluzki, Warschau 1867. 8. Der 4. Theil (erster dieser Ausgabe) enthält die beiden *Chazaren*briefe, eine alphabetische Zusammenstellung der im *Kufari* erwähnten Autoren und Schriften, eine Biographie des *Sehuda ha-Levi*, und eine Geschichte der *Chazaren*, alles in hebr. Sprache: Der 5. (zweite) Theil den *Kufari*-Text mit den Varianten, wie in der siebenten Ausgabe, und kurzen erklärenden Glossen. Der Text ist von der Censur wie bei Ven. II gefürzt.

Noch haben wir der ohne den hebräischen Text erschienenen spanischen Uebersetzung von Jacob Abendana zu gedenken. Dieselbe erschien unter dem Titel: *Cuzary libro de grande scientia y mucha doctrina, Discursos que passaron entre el Rey Cuzar y un singular sabio de Ysrael, Llamado Ysach Sanguery. Fue compuesto este libro en la Lengua Arabiga por el Doctissimo R. Yeuda Levita, y traduzido en la lengua santa por el famoso Traductor R. Yeuda Aben Tibon en el año 4927 a la Criacion del mundo, y agora nuevamente traduzido del Ebrayco en Español y comentado por el hacham R. Jaacob Abendana con estilo facil y grave en Amsterdam anno 5423.* — Auch dieser Uebersetzung liegt fast ausschließlich der *Commentar Moscato's* zu Grunde.

Im Jahre 1713 schrieb David b. Pinchas Neto, Rabbiner der spanischen Gemeinde in London, zur Vertheidigung der Autorität des mündlichen Gesetzes gegen die Karaiten ein von vielseitiger Gelehrsamkeit zeugendes Buch *Matte Dan* (דוד ניטו = ד"ר), das in seiner äußern Anlage dem *Kufari* nachgebildet ist (und daher vom Verfasser auch כורי שני genannt wird), indem es ebenfalls einen jüdischen Gelehrten („von Venedig im Jahre 1710“) nach *Kufar* kommen und mit dem Könige dieses Landes ein Zwiegespräch über das mündliche Gesetz halten läßt; in der Einleitung dazu erscheint *Sehuda ha-Levi* selbst als Befehrer des Königs Josef, des Ahnherrn jenes Königs. Das Buch ist in fünf Abschnitte getheilt, von denen der erste 43, der zweite 168, der dritte 192, der vierte 318, der fünfte 366 §§ enthält; es erschien mit spanischer Uebersetzung London 1714, ohne dieselbe Metz 1780. 8.

In dieser elften Ausgabe des *Kufari*, die als zweite umgearbeitete Auflage der im Jahre 1840—1853 erschienenen betrachtet werden muß, ist die Anlage dieser ersten Auflage im Ganzen beibehalten worden. Der erste Abschnitt ist vollständig neu gearbeitet; der zweite in seinen wesentlichen Theilen neu; der dritte, vierte und fünfte haben vielfache Verbesserungen erfahren. Zu einzelnen Parthien konnte von der Vergleichung des arabischen Textes Gebrauch gemacht werden (oben S. 14).



## מאמר ראשון

Es spricht Jehudah, Sohn des Saul: Es spricht  
der Verfasser:

אמר יהודה בן שאול ו"ל<sup>1</sup> אמר  
המחבר:

1. Man hat mich oft gefragt, welche Beweisgründe und Entgegnungen ich gegen die Angriffe vorzubringen hätte, die wir von den Philosophen, von den Bekennern anderer Religionen und von den Setten erleiden, die von unserem Gesamtglauben abweichen. Und da gedachte ich an das, was ich einst von den Beweisgründen jenes Gelehrten gehört, der bei dem König von Kufar war, welcher, wie aus den Geschichtsbüchern bekannt ist, vor ungefähr vierhundert Jahren das Judenthum angenommen hat. Dieser hatte nämlich öfter einen Traum, in dem es ihm vorkam, als wenn ein Engel mit ihm spräche und sagte: Deine Gesinnung ist zwar dem Schöpfer wohlgefällig, nicht aber deine Handlungsweise. Und dabei war er so eifrig in der Religion Kufar's, daß er sich selbst am Tempeldienst und der Darbringung

א. שאול שאלו אותי על מה שיש אחי<sup>2</sup> מן הטענות והחשובות על החולקים עלינו מן הפילוסופים ואנשי התורות ועל המינים החולקים על המון ישראל וזכרתי מה ששמעתי כבר מטענות החבר אשר היה אצל מלך כוז<sup>3</sup> הנכנס בדת היהודים היום כארבע מאות שנה כאשר נזכר ונודע בספרי דברי הימים<sup>4</sup> כי נשנה עליו חלום פעמים רבות כאלו מלאך מדבר עמו ואומר לו כונהך רצויה אצל הבורא אבל מעשיך אינם רצויים<sup>5</sup> והוא היה משחרל מאד בתורת כוז עד שהיה משמש בעבודת ההיכל והקרבנות

1) D. h. Ibn Tibbon. Die hier folgenden Worte אמר המחבר fehlen in Ven. I. und den ihr folgenden Ausgaben; woher mannigfache Verwirrungen in Betreff der Namen des Uebersetzers wie Verfassers entstanden sind. Vgl. S. 15.

2) Wörtlich: „Ueber das, was bei mir sei von den Beweisgründen“ u. s. w., eine dem Arabischen (מן עברי) nachgebildete Construction.

3) In der Cardinal'schen Uebersetzung lautet dieser Satz: שאלת ישמך האל להודיעך הטענות וההשבות שאנו משיבים לחולקים עלינו מן הפילוסופים וחכמי דתי האומות והקראים וזכרתי מה ששמעתי מטענות חכמי והשבות הנקרא חבר; die Worte dieser Uebersetzung findet ihre Erklärung darin, daß auch im arabischen Original der Gelehrte חבר genannt wird. Jedenfalls bedeutet חבר nichts mehr, noch minder als: Gelehrter, und ist jede von dem Zusammenleben mit dem Könige hergenommene Deutung nicht zutreffend.

4) Vgl. Einleitung S. 13.

5) Bar. מעשי איננו רצוי.

der Opfer theilte. Aber wenn er auch noch so eifrig war, kam der Engel doch des Nachts zu ihm und sagte: Deine Gesinnung ist wohlgefällig, nicht aber deine Handlungsweise. So sah er sich denn veranlaßt, über Glaubensmeinungen und Religions-sagungen nachzuforschen und ging endlich mit Vielen der Rufariten zum Judenthum über. Da nun unter den Beweisgründen des Gelehrten manche waren, die mir zusagten und mit meinen Ansichten übereinstimmten, so hielt ich es für recht, jene Besprechung aufzuzeichnen, so wie sie Statt gefunden. Die Einsichtigen werden mich verstehen.

Als nämlich — so erzählt man — der König von Rufar in seinem Traume sah, daß seine Gesinnung zwar wohlgefällig sei bei dem Schöpfer, nicht aber seine Handlungsweise, und daß man ihm im Traume befohlen, die dem Schöpfer wohlgefällige Handlungsweise aufzusuchen, befragte er einen Philosophen, der in seiner Zeit lebte, über dessen Glauben. Da sagte der Philosoph zu ihm: Bei dem Schöpfer gibt es weder Wohlgefallen, noch Mißfallen; denn er ist erhaben über alles Wollen und über alle Absicht. Eine Absicht nämlich zeugt von einem Mangel in dem Beabsichtigenden, den die Erreichung der Absicht der Vollkommenheit zuführt, während er, so lange jene unerreicht ist, dem Mangel verbleibt. Ferner ist er nach der Ansicht der Philosophen erhaben über das Wissen von den Einzelwesen, weil diese der Veränderung unterliegen, in dem Wissen des Schöpfers

בעצמו בלב שלם וכל אשר היה משחדל במעשים ההם היה המלאך בא אליו בלילה ואמר לו כונתך רצויה ומעשיך אינם רצויים<sup>1</sup> וגרם לו זה לחקור על האמונות והדתות והתורה בסוף הוא ועם רב מהכוזרים והיו ממענות החבר מה שנתייבשה נפשי<sup>2</sup> עליהם והסכימו לרעתי<sup>3</sup> וראיתי לכתוב הדברים ההם כאשר נפלו והמשכילים יבינו<sup>4</sup>.

אמרו כי כאשר ראה מלך כוזר בחלומו כי כונתו רצויה אצל הבורא אבל מעשיו אינו נרצה וצוהו בחלום לבקש המעשה הנרצה אצל הבורא שאל פילוסוף אחד שהיה בדורו על אמונתו<sup>5</sup> ואמר לו הפילוסוף אין אצל הבורא רצון ולא שנאה<sup>6</sup> כי הוא נעלה מכל החפצים ומכל הכונות כי הכונה מורה על חסרון המכויין וכי השלמת כונתו שלמות לו ובעוד שלא חשלם הוא חסר וכן הוא יעלה אצל הפילוסופים מדיעת חלקי הדברים<sup>7</sup> מפני שהם משתנים ואין בדיעת הבורא שנוי והוא אינו יודע

1) Var. מעשך אינו רצוי.

2) Var. נפשו.

3) Var. דרעתי.

4) Diese Worte sollen wahrscheinlich den Leser darauf aufmerksam machen, daß die Beziehungen auf die Belehrung der Rufariten (Chazaren) nur der Rahmen sind, in welchen der Verfasser den Dialog des Königs mit dem Gelehrten gefaßt hat, daß der Dialog selbst aber eigene Erfindung des Verf. ist. So faßt es auch Asaria de Rossi (Meor Enajim c. 42, p. 357 ed. Cassel) auf.

5) Das Suffix an אמנתו bezieht sich auf den Philosophen; gleichsam die Antwort des Philosophen schon im Voraus kennend, fragt er nicht — wie beim Christen und Mohammedaner — על מעשיו. Es ist übrigens auch vorauszusetzen, daß der König dem Philosophen Mittheilung von seinen Traumercheinungen gemacht habe.

6) Die hier folgende compendiose Darstellung des Systems des Philosophen hat zur Hauptquelle die damals maßgebenden Schriften arabischer Philosophen, wie des Farabi, Ibn Sina, Gazali u. s. w. und erhält näheres Licht durch die Besprechung einzelner Punkte in den folgenden Unterhaltungen des Königs mit dem „Meister“, so wie durch die betreffenden Parthien jüdischer Philosophen, besonders des More Nebuchim. — Die Darstellung der principes fondamentaux des peripateticiens arabes bei Munk Melanges S. 318 ist eine fast wörtliche Uebertragung der Rede des Philosophen, ohne daß dabei des Rufari gedacht wird.

7) Vgl. unten II, 6. — Mfarim II, 2 ff.

aber keine Veränderung (denkbar) ist; also er weiß nichts von dir, geschweige denn, daß er deine Gesinnung und deine Handlungsweise kennen, oder gar, daß er dein Gebet hören und deine Bewegungen sehen sollte. Wenn die Philosophen sagen, daß er dich geschaffen, so meinen sie dies nur im figurlichen Sinne, weil er die höchste Ursache in der Erschaffung alles Geschaffenen ist, nicht aber, als wenn es die Folge einer bestimmten Absicht von seiner Seite wäre. Er hat nie einen Menschen geschaffen, denn die Welt ist von jeher, und nie ist ein Mensch anders entstanden, als durch einen Menschen, der vor ihm da war, als eine Zusammensetzung aus Formen, Temperamenten und Charaktereigenschaften von den Vätern und übrigen Verwandten, aus Einflüssen der Luft, der Länder, der Speisen, der Gewässer, verbunden mit den Einwirkungen der Sphären, Sternbilder und Zeichen in ihren verschiedenen Constellationen. So ist Alles auf die Erste Ursache zurückzuführen, aber nicht als von einer bestimmten Absicht ausgehend, sondern als ein Ausfluß, der von ihr als Zweite Ursache, von da als Dritte, Vierte u. s. w. ausgeht. Ursachen und Wirkungen bilden eine zusammenhängende Kette, wie sie in die Erscheinung treten; und dieser Zusammenhang ist von jeher, wie die Erste Ursache von jeher ohne Anfang ist. Bei jedem Einzelwesen der Welt machen sich Ursachen geltend, Zusammensetzungen und Einflüsse, in Folge deren es sich als solches gestaltet. Bei dem Einem sind diese Ursachen in vollkommenerem Maße vorhanden, und das Wesen wird ein vollkommeneres; bei einem Andern sind sie von mangelhafter Beschaffenheit und es selbst wird unvollkommen. So ist ein Mager gerade nur zur Annahme der menschlichen Gestalt und der Sprache — und das in höchster Unvollkommenheit — geeignet, während der Philosoph, der als solcher befähigt ist,

אותך כל שכן שידע כונתך ומעשיך וכל שכן<sup>1</sup> שישמע תפלתך ויראה תנועותיך ואם יאמרו הפילוסופים שהוא בראך הם אומרים זה על דרך העברה<sup>2</sup> מפני שהוא עלת העלות<sup>3</sup> בכריאת כל נברא לא מפני שהוא בכונה מאתו ולא ברא מעולם אדם כי העולם קדמון ולא סר האדם נולד מאדם שקדמו מתרבות בו צורות ומוגים ומדות מאביו ומאמו ושאר קרוביו ואיכות מן האוירים והארצות והמונוות והמימות עם כחות הגלגלים והמולות והחיילים בערכים<sup>4</sup> ההויים מהם והכל שב אל הסבה הראשונה לא בעבור כונה ממנה אבל הוא אצילות נאצלת ממנה סבה שנית ואחר כן שלישית ורביעית והדבק<sup>5</sup> הסבות והמסוככות והשתלשלו כאשר אחת רואה אותם והדבקות קדמון כאשר הסבה הראשונה קדמונית אין לה תחלה ולכל איש מאיש העולם סבות שבהם יגמר כפי התרבות והאיכות<sup>6</sup> ויש איש שנשלמו סבותיו ובא שלם ואיש שחסרו סבותיו ובא חסר ככוש אשר לא הוכן ליותר מקבל צורת האדם והדבור בתכלית החסרון והפילוסוף אשר לו נתכנו תכונות יקבל בהם המעלות המדותיות

1) Ueber den Begriff der Vorsehung vgl. More III, 17 ff. Die Angriffe, welche Levi b. Gerson (Abschnitt III) wegen seiner von den des Maimon. abweichenden Ansichten von Chisdai Crescas (Dr Abonai II, 4) und Akraba (Mekba c. 19 u. 35) erfahren, sucht Moscato zu unserer Stelle abzuweisen.

2) Vgl. IV, 13, welcher § überhaupt manche Parallelen mit unserer Stelle darbietet.

3) עלת העלות = סבת הסבות, identisch mit עלת ראשונה oder עלת ראשונה bei Maim. More I, 69, vgl. die Bemerkung Munk's Le Guide I, p. 313.

4) ירכים sind die verschiedenen Stellungen der Gestirne zu einander, Constellationen, von denen nach der Lehre der Aristoteliker, daß die untere Welt im engsten Zusammenhange mit der Himmelsphäre stehe, deren Ummwälzung die Ursache alles Entstehenden und Vergehenden sei, die Beschaffenheit der Menschen abhängt. Näher wird dies nach der Andeutung des Maim. More II, 40 ausgeführt von Albo Sfcharim I, 25 und Menasse b. Israel Nischmath Chajim III, 2.

5) והדבק.

6) Var. läßt die Worte ההרכבות והאיכות aus.

dadurch eine sittliche, intellectuelle und praktische Höhe erreicht, daß ihm nichts an der Vollkommenheit fehlt. Aber diese Vollkommenheit ist vorläufig nur eine bloße Kraft und bedarf, um in die Erscheinung zu treten, des Unterrichts und der Zucht; dann zeigt sich die Befähigung in dem Grade von Vollkommenheit und Mangelhaftigkeit, für den sie eben gemacht ist, wobei es unzählige Mittelglieder gibt. Dem Vollkommenen haftet von der göttlichen Art ein Licht an, genannte Thätiger Verstand, mit welchem dessen Leidender Verstand in einem so innigen Zusammenhange steht, daß der betreffende Mensch und der Thätige Verstand untrennbar sind und alle seine Geräthe — nämlich seine Glieder — eine Einheit bilden und nur zu den vollkommensten

והמדעיות והמעשיות ולא חסר מאומה מן השלמות אבל השלמות הוה בכח צריך בהוצאתו לדידי מעשה אל למוד ומוסר עד שחראה ההכנה על הענין אשר הוכנה לו מן שלמות וחסרון<sup>1</sup> ואמצעיים אין להם הכלית והשלם ירבק בו מן המין<sup>2</sup> האלקי אור שהוא נקרא השכל הפועל<sup>3</sup> ירבק בו שכלו הנפעל דבקות התאחדות עד שיראה האיש ההוא והשכל הפועל<sup>4</sup> אין ביניהם שנוי וישובו כל כליו אחדים ר"ל איברי האיש ההוא<sup>5</sup> ולא ישחמשו כולם

1) Die nähere Ausführung bei Maim. More I, 34.

2) Ven. I fehlerhaft המין.

3) Diese aristotelische speculative Auffassung der Seelenthätigkeit und deren Eintheilung in activen und passiven Verstand (*voûs poietikós*, und *voûs pathetikós*, und שכל הנפעל und שכל המועל, *العقل المنفعل* und *العقل الفاعל*) spielt eine höchst bedeutsame Rolle in der ganzen mittelalterlichen Philosophie. Der Sinn jener Auffassung und Eintheilung läßt sich ungefähr folgendermaßen darstellen: Wenn der Geist sich zu den Formbestimmungen des natürlichen Sein's nicht mehr receptiv (*pathetikós*) und endlich (*gênêrôs*) verhält, sondern in eigener schöpferischer Thätigkeit (als Vernunft) sich selbst denkt, d. h. das Gegenständliche in sich hat und sich zu dem Gedachten nicht mehr als zu einem äußerlich Gegebenen leidend verhält und in Identität mit dem Objectiven dieses selbstthätig aus sich entwickelt, so hat er Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen, welches die höchste Vernunft, die absolute Idee, die sich selbst denkende Vernunft (המשכיל המושכל) More I, 68) ist. Aristot. Metaphys. 12, 7. De anima III, 4. 5. — Bei den arabisch-jüdischen Peripatetikern werden inderß drei verschiedene Stufen der Entwicklung unterschieden: 1) *العقل الهیולانی* (שכל היולי oder שכל החי) der materielle Verstand, nach Einigen die bloße (כח ההכנה) Anlage (More I, 70. Le Guide I, p. 328: vergänglich wie andere Anlagen der Seele; nach Andern hat er eine selbstständige Existenz, und ist demnach unvergänglich. Ibn Roschd, der beide Ansichten zu vereinigen sucht, sagt (bei Gersonides Milchamot I, 1. השכל ההיולאני הוא השכל המועל בעצמו אלא שמצד דבקותו בנו הוא הכנה ונמצא לו כח על שישכיל אלו המושכלות הנסמכות אל הענינים המוחשים הנמצאים חוץ לגוף. 2) *العقل بالفعل* (שכל בפועל) der Verstand, der die Form (צורה) von der Materie (חומר) zu abstrahiren und in den Einzelercheinungen das wodurch eine Sache ist, was sie ist, zu unterscheiden versteht. 3) *العقل المستفاد* der erworbene Verstand ist der שכל בפועל, mit dem sich der einzelne Mensch gleichsam identificirt hat. Auf diese Höhe hat das menschliche Denken nur die reinen intellectuellen Formen zum Gegenstand seiner Thätigkeit und erhebt sich zur Erkenntniß der absoluten Ideen und Gottes (weiter oben im Text). Damit der שכל היולי als eine bloße הכנה zum שכל בפועל und zum שכל כללי übergehen könne, bedarf er einer außer ihm befindlichen Ursache, nämlich des שכל כללי (vgl. unten V, 12), der auch die הצורות מילי שכל מועל oder שכל כללי (unten V, 4) heißt, einer Intelligenz, die unmittelbar unter der (als Intelligenz zu denkenden) Sphäre des Mondes steht. (Vgl. S. 25, Anmerkung 2). Munk, Le Guide I, p. 304 ff.

4) Var. שהוא השכל המועל.

5) Var. fehlen die Worte שהוא האיש ההוא, ר"ל איברי האיש ההוא, die fast wie eine in den Text gerathene Randglosse aussehen.

Thätigkeiten in den angemessensten Zeitpunkten und für die besten Dinge verwendet werden, als wenn diese Geräthe nur Geräthe des Thätigen Verstandes wären und nicht des materiellen, leidenden Verstandes, der sich früher, bevor er sich zur Vollkommenheit ausgebildet hatte, ihrer bediente und zuweilen gut, zuweilen schlecht handelte, jetzt aber nur gut handelt. Diese Stufe ist die höchst erreichbare, die ein vollkommener Mensch erhoffen darf, wenn seine Seele geläutert ist von Zweifeln und die Wissenschaften in ihrer wahren Bedeutung erfaßt. Sie wird gleichsam ein Engel; in der That steht sie auf der Höhe der Engel, in sofern diese von den Körpern abgesondert ist, nämlich auf der Höhe des Thätigen Verstandes; eines Engels, dessen Stufe unmittelbar nach der des Engels kommt, der über die Mond-sphäre gesetzt ist. Es sind das geistige vom Stofflichen entkleidete Wesen, von jeher existirend wie die Erste Ursache und niemals die Vernichtung befürchtend. So wird denn die Seele des vollkommenen Menschen und der Thätige Verstand Eins und er sorgt nicht um die Vernichtung seines Körpers und seiner Glieder, eben weil er und Jener eine Einheit geworden und seine Seele ruht im Leben in Gemeinschaft

אלא במעשים היותר שלמים ובעתים היותר נכונים ובטוב שבענינים וכאלו כל כליו הם כלים לשכל הפועל לא לשכל ההיולי הנפעל שהיה בתחלה משתמש בהם טרם הוצאתו לידי שלמות בכח<sup>1</sup> והיה מטיב פעם וחוטא פעמים וזה מטיב חסיד והמדרגה היותר היא תכלית ההגעה המקוה לאדם השלם אחרי אשר חשב נפשו מטהרה מן הספיקו מבינה החכמות על אמתתם וחשוב כאלו היא מלאך וחשוב גם במדה המלאכותית הנפרדת מן הגופות והיא מדרגת השכל הפועל והוא מלאך מדרגתו למטה מן המלאך הממונה בגלגל הירח<sup>2</sup> והם שכלים מופשטים מחמרים<sup>3</sup> קדומים עם הסבה הראשונה ואינם יראים הכליון לעולם וחשוב נפש האדם השלם והשכל ההוא הפועל דבר אחד ולא יחוש לכליון גופו ואיבריו מפני ששב הוא ואותו דבר אחר<sup>4</sup> ונחה נפשו בחיים מפני ששב נפשו בכח

1) Var. fehlen die Worte בכה שלמות לידי שמואל.

2) In dem aristotelischen Kosmos (vgl. unten zu II, 6) ist von den die Erde concentrisch umgebenden und umkreisenden sieben Planetensphären diejenige des Mondes der Erde am nächsten; unter ihr befindet sich nach Ibn = Sina (dem unser Autor hauptsächlich folgt) diejenige des thätigen Verstandes, die von jener emanirt ist (vgl. IV, 25 gegen Ende). Diese Sphären sind lebende, denkende Wesen von einer höheren Stufe als die Menschen, jede geleitet von einem stofflosen, ewigen, unvergänglichen Wesen, einem Engel. Vgl. Maim. More II, 4 und die Bemerkung Munk's dazu S. 57. — In S. Jesode ha = Lora erwähnt Maim. übrigens nicht der Sphäre des שכל הפועל. — Im החלות ס' des Asarabi (im אסף von Filipowski 1850 S. 23) heißt es vom השכל הפועל in einer den Worten des Autors völlig entsprechenden Weise: ודרשת הגעה בתכלית מדינות השלמות אשר לאדם הוא שניעורו והוא ההצלחה וזה שישב האדם במדרגת השכל הפועל ואמנם יהיה כן כשיהיה נפרד מן הגשמים בלתי צריך צעמידתו אל דבר אחר ממה שהוא למטה ממנו . . . ואלו הם העצמים הנפרדים מהחומר וכו' Vgl. auch Munk: Le Guide II, p. 368.

3) Var. מחמר.

4) Bekanntlich schreibt Maimonides (was er in S. Jesode ha = Lora 4, 8. 9 und S. Teschuba 8, 1. 3 nur andeutungsweise thut) im More II, 27 Unsterblichkeit nur den theosophischen Seelen zu, welche durch philosophische Ausbildung sich zur Höhe des הנאצל erheben haben. Diese Seelen bilden, nachdem sie den Körper verlassen, nach der von Ibn = Bafja aufgestellten, von Ibn = Roschb weiter ausgeführten, auch von Maim. More I, 74 angenommenen, von Albertus Magnus in einer besonderen Schrift bekämpften Hypothese eine ideale Einheit unter sich und mit dem השכל הפועל. Vgl. unten V, 10 gegen Ende; Munk Le Guide I, p. 434. Melanges 317. 387.

mit Hermes, Aesculap, Sokrates, Plato und Aristoteles; denn diese und er und jeder, der ihre Höhe erreicht, sind mit dem Thätigen Verstand Eins und bestehen für immer. Und das wird „Wohlgefallen Gottes“ genannt, im figürlichen oder approximativen Sinne. Dem jage nach; strebe nach wahrhafter Erkenntniß der Dinge, bis dein Verstand ein Thätiger aus dem Leidenden wird. Schließe dich den Wegen der Frommen in Eigenschaften und Handlungen an; denn sie sind eine Beihülfe zur Erkenntniß der Wahrheit, zur Ausdauer im Forschen und zum Aufgehen in jenen Thätigen Verstand. Das führt dich sofort zu den Tugenden der Genügsamkeit, der Bescheidenheit, der Demuth und jeder lobenswerthen Eigenschaft, eben so zu der Verehrung, die man der Ersten Ursache weihet, nicht damit ihr Wohlgefallen dir Gnade erweise, und nicht um ihren Zorn abzuwenden, sondern um dem Thätigen Verstand gleich zu werden in dem Streben nach Wahrheit, in der Bezeichnung jedes Dinges in entsprechender Weise und richtiger Erkenntniß desselben; was alles Eigenschaften des Verstandes sind. Bist du zu dieser Stufe des Glaubens gelangt, so frage nicht, zu welcher Religion, zu welchem Gesez, zu welcher

הדמ"ס<sup>1</sup> ואסק"לבים וסאקרא"ט ואפ"לטון וארים"טו כי הוא והם וכל מי שעלה אל מדריגתם והשכל הפועל דבר אחד עומד לעד והוא אשר יכונה ברצון האלהים על דרך העברה או על דרך הקירוב דרפחו ובקש ידיעת אמיתת הדברים עד שישוב שכלך פועל לא נפעל והדבק בדרכי הצדיקים במדות ובמעשים כי הם עוד בציוור האמת ודבקות הלמידה וההדמות לשכל שהוא הפועל והכף לזה תעלה בדרך מדת ההסתפקות והשפלות והכניעה וכל מדה מעולה עם ההגדלה שמרוממים לסבה הראשונה<sup>2</sup> לא כדי שיחנך רצונו ולא להסיר מעליך קצפו אבל בעבור ההדמות אל השכל הפועל בבחירת האמת וספור כל דבר במה שהוא ראוי לו ודעתו כאשר הוא ואלה הם ממדות השכל וכאשר תהיה על התכונה הואת מן האמונה אל תחוש על אי זה תורה תהיה ובאי

1) Hermes, ein mythisches, zwischen Göttern und Menschen in der Mitte stehendes Wesen, identisch mit dem ägyptischen Thaut und dem phönizischen Thaut. Dieser soll nach den Sagen der Ägypter Erfinder fast aller Künste gewesen sein und eine ungeheure Anzahl von Werken hinterlassen haben, die auf Säulen in Hieroglyphen geschrieben waren. Ein zweiter Hermes trug dann diese geheimnißvollen Züge in die gewöhnliche Schrift über und so wurden sie nach Griechenland verpflanzt, wo sie besonders in den ersten Jahrhunderten nach Ch. die Neuplatoniker nicht wenig beschäftigten. Proklos fabelt von einer hermetischen Kette (*σειρα ἑρμητική*), die von jenem ersten Hermes (H. Trismegistos) bis auf ihn reichend die geheime Wissenschaft traditionell überlieferte. Auch wimmelte es damals, wie erzählt wird, auf der alexandrinischen Bibliothek von Schriften, die von Hermes herkommen sollten. So wurden auch bei dem Wiederbeginn des Studiums der platonischen Philosophie im funfzehnten und sechzehnten Jahrhundert die angeblichen Schriften des Hermes eifrig gelesen; Asarja de Rossi beabsichtigte zwei derselben in's Hebräische zu übertragen. Vgl. meine Bemerkung zu Meor Enajim ed. Cassel Index p. 165. Von älteren Schriftstellern erwähnt ihn Maimonides More III, 24 und in einem Briefe an Samuel b. Tibbon (אגרות רמ"ב ed. Amst. 14<sup>b</sup>), wo er die Schriften des Hermes neben denen des Empedokles, Pythagoras und Porphyrius nennt; Esob im Gesez ha-Esod (bei Moscato f. 120, vgl. Wolf B. H. II, p. 1442) identificirt ihn mit חנך und schreibt ihm die Erfindung der Kalenberechnungen zu. Vgl. Israel Jesod Olam II, und über Hermes überhaupt Haarbrüder Scharifani II, S. 424. Munt Le Guide III, p. 241.

2) Var. רממות הסבה הראשונה עס.

Handlungsweise du dich bekennt, welche Nebeweise, welche Sprache du habest; oder denke dir selbst ein Religionsgesetz aus, das dich zur Demuth und zum Preis und Lob (des Höchsten) führt, und das deine Sitten und die deines Hauses und deiner Unterthanen regelt, vorausgesetzt daß sie (in dieser Beziehung) dir folgen und auf dich hören. Oder nimm dir als Religion die Vernunftgesetze, welche die Philosophen zusammengestellt; richte dein Augennert und dein Ziel auf die Reinheit deiner Seele. Mit einem Worte: Strebe nach Reinheit des Herzens, auf welche Art es dir möglich ist, nachdem du die Lehrsätze der Wissenschaften wahrhaft verstanden; so wirst du zu deinem Ziele gelangen, nämlich zur Verbindung mit dem Geistigen, d. h. dem Thätigen Verstand. Vielleicht verleiht er dir auch prophetische Gabe und thut dir die Zukunft in wahrhaften Träumen und bewährten Gesichten kund.

2. Kufari. Ich finde deine Worte richtig und begründet, aber sie erledigen meine Frage nicht. Ich weiß ja bei mir selbst, daß meine Seele rein und meine Handlungen auf das Wohlgefallen des Schöpfers gerichtet sind, und bei allem dem wurde mir zur Antwort, daß diese Handlungsweise nicht wohlgefällig ist, wenn die Gesinnung es auch sei. Es gibt (also) ohne Zweifel eine Handlungsweise, die durch sich selbst und nicht vermöge der Gesinnung wohlgefällig ist. Denn sonst, wozu würden wohl Edom und Is-

ה-דת ואי זה מעשה ובאי זה דבר ובאי זה לשון אחת או בדה לעצמך דת לעניין הכניעה ולרום ולשבה ולהנהגת מדותיך וביתך ואנשי מדינתך אם הם סומכים עליך<sup>1</sup> אי קח לך לרה הנימוסים השכליים אשר חברו הפילוסופים ושם מנמחר וכונתך וך נפשך וכללו של דבר בקש וך הלב באי זה אופן שחתך לך אחרי אשר חבין כללי החכמות על אמתתם ואז חגיע אל בקשתך ר"ל הרבק<sup>2</sup> ברוחני ר"ל השכל הפועל ואפשר שיבא אותך ויודיעך העתידות בחלומות אמיתיים ומראות נאמנות<sup>3</sup>:

ב אמר הכוזרי רואה אני דברך נכחים ומספיקים אך אינם מפיקים לשאלתי מפני שאני יודע בעצמי כי נפשי זכה ומעשי ישרים לרצון הכורא ועם כל זה היתה תשובתי<sup>4</sup> כי המעשה הזה איננו נרצה אף על פי שהכונה רצויה ואין ספק שיש מעשה שהוא נרצה בעצמותו לא כפי המחשבות ואם איננו כן

1) Var. הסומכים עליך.

2) Var. הרבק.

3) Vgl. die von Falaquera im More ha-More S. 19 angeführte Stelle aus Ibn-Sina: ואפשר שיהיה חכם השכלי מוכן במקצת הנפשות בהקין והדבקות בשכל הכללי עד שלא יצטרך להחניק אלא יספיקו ומוזו Falaquera selbst hinzuzufügt: ההתעוררות והנבואה זה יקרא דוח הקדש ולא הוכן בזה המעלה אלא הגביא ואמר חכמי המחקר כי מה שיגיע מזה לנביאים יגיע כמו כן למקצת חכמים אלא כי מה שיגיע לנביאים והשכל הפועל הוא אשר ראוי שיאמן בן שהוא הרוח הנאמן: 2. p. 2. התחלות. Alfarabi in וזהו חתר עצום וזהו הקודש. Vgl. auch unten I, 87 und unsere Bemerkung das. — Ibn-Sina bemerkt zu Sefia 44, 25: בדר וסן הַרְגִּילֵיתִי בְּדִים: denn manche Seelen hätten die Befähigung, durch einsames Nachdenken das Zukünftige vorherzusagen ohne Berechnung. Vergl. Maim. II, 38. Nachmanides zu 5 Mos. 13, 2: „die Schrift deutet hier wohl darauf hin, daß die Seelen einzelner Menschen eine prophetische Gabe besitzen, vermöge deren sie die Zukunft vorher sagen, ohne daß sie selbst wissen, woher ihnen das kommt. Ein solcher zieht sich in die Einsamkeit zurück und kommt in ihn ein Geist, der ihm sagt, das wird so und so sein. Die Philosophen nennen einen solchen einen נביא (von נבא weissagen), und wissen die Sache, deren thätigste Wichtigkeit feststeht, nicht zu erklären. Vielleicht hastet die Seele in ihrem Scharfsinne am abgesonderten Verstand (שכל תנודל), indem sie sich in ihn versenkt, und ein Solcher heißt dann Weissager, da er weissagt.“ Vgl. auch Alkedat, Zizchal Abschn. וזהו cap. 19, S. 134<sup>b</sup> ed. Pressb.

4) Das Suffixum an תשובתי ist objectiv zu nehmen: „Die mir gewordene Antwort.“

mael, die sich in die Welt getheilt haben, einander bekämpfen, da doch jeder von ihnen auf Reinheit der Seele hält, seinen Sinn auf Gott richtet, sich absondert und zurückzieht, fastet und betet, und dann hingehet, um den Andern zu erschlagen, in dem Glauben, daß diese Tödtung ein sehr gottgefälliges Werk sei, das ihn dem Schöpfer näher bringe. Beide sind überzeugt, daß sie in das Paradies kommen. Und Beiden zu glauben, widerspricht ja der Vernunft.

3. Philosoph. Die Religion der Philosophen verlangt nie die Tödtung eines Menschen, da sie nur auf den Verstand ihr Augenmerk richten.

4. Kufari. Und was weicht wohl mehr von der Wahrheit ab nach der Ansicht der Philosophen, als der Glaube Jener, daß die Welt einen Anfang hat, daß sie in sechs Tagen erschaffen worden, daß die Erste Ursache mit einem von den Menschen gesprochen, da ja die Philosophen Gott zu erhaben halten, als daß er von den Einzelwesen Kenntniß haben sollte. Nun dürfte man nach der Handlungsweise der Philosophen, nach ihrer Gelehrsamkeit, nach ihrer Erforschung der Wahrheit, nach ihren (derartigen) Bemühungen erwarten, daß die prophetische Gabe unter ihnen bekannt sei und sich vorfinde, da sie sich mit dem Geistigen im Zusammenhang wissen, und daß über sie Wunderbares, Furchtbares, Herrliches und Großes berichtet werde. Und doch finden wir wahrhaftige Träume bei denen, die sich nicht mit Wissenschaften und Läuterung der Seele beschäftigt haben, und das Gegentheil bei denen, die sich damit bemüht. Alles dies lehrt mich, daß das Göttliche doch noch ein anderes Geheimniß habe, als das, was du, Philosoph, mir vorgetragen hast.

מה לאדם<sup>1</sup> ולשמעאל שחלקו הישוב נלחמים זה בזה<sup>2</sup> וכל אחד מהם זכה נפשו וכונתו לאלהים ובדל ונפרש וצם ומתפלל והולך ומגמתו להרגואח חברו והוא מאמין שהריגתו צדקה גדולה וקורבה אל הבורא ית' וכל אחד מאמין כי הליכתו אל גן עדן והאמן לשניהם זה דבר שלא יתכן אצל השכל: ג אמר הפילוסוף אין בדת הפילוסופים הריגת אדם מפני שמגמתם השכל:

ד אמר הכוזרי ואי זה דבר שהוא נוטה מן האמת אצל הפילוסופים יותר<sup>3</sup> מאמונתם שהעולם חדש ושהוא נברא בששת ימים ושהסבה הראשונה מדברת עם אחד מבני אדם עם הרומסות שרומסין אותו הפילוסופים מדיעת החלקיות ועם זה היה ראוי כפי מעשה הפילוסופים וחכמתם ואמתתם והשתדלותם שתהיה הנבואה ידועה בהם ונמצאת ביניהם ספני הרבקים ברוחניות ושיסופר עליהם נפלאות ונוראות וכבוד וגדולה ואנחנו רואים החלומות הנאמנים למי שלא החעסק בחכמה ולא ביוכד<sup>4</sup> נפשו ונמצא הפך זה במי שטרח בה וזה מורה כי יש לדבר האלהי סוד אחר וולח מה שזכרת אתה הפילוסוף:

1) Edom, bei den jüdischen Schriftstellern des Mittelalters, auch schon in der jüngeren Hagaba, die Bezeichnung für Rom und Christenheit. Nachdem die Iudumäer in Folge ihrer Unterwerfung durch Johann Hyrcan mit den Juden verschmolzen waren, fing man an, die Weissagungen der Propheten gegen Edom auf Rom zu beziehen. Nach der im Jostippon (I, 2 p. 10, ed. Breith.) mitgetheilten Sage wäre Jephth, Sohn des Elisas, des Sohnes Esau, zu Aeneas nach Carthago und später nach Italien gekommen. Vergl. Jbn=Esra Gen. 27, 40. Nachman. Gen. 50. Abravanel Jes. 34., ferner Buxtorf in der vierten Beilage zu seiner Uebersetzung des Kufari und Sachs Beiträge II, p. 134 ff. — In den censirten Ausgaben ist übrigens אדם überall durch פים ersetzt.

2) Man erinnere sich, daß der Verfasser zur Zeit der Kreuzzüge (1140) schreibt.

3) Ven. I hat נדול statt נדל.

4) Var. ביוך.



Darauf sprach der Rufari bei sich: Ich möchte Edom und Ismael fragen; denn eine der beiden Handlungsweisen ist ohne Zweifel die wohlgefällige; was aber die Juden betrifft, so genügt mir, was man von ihrer Niedrigkeit, geringen Zahl und allgemeinen Verachtung sieht. Er rief also einen von den Gelehrten Edom's und befragte ihn über seine Glaubenslehre und seine Handlungsweise. Dieser sagte zu ihm: Ich glaube, daß alles Erschaffene einen Anfang hat, während der Schöpfer von jeher ist; daß alle Menschen Abkömmlinge Adam's sind und ihr Geschlecht auf ihn zurückführen; daß Gott eine Vorsehung übt über alle Wesen, daß er in Verbindung tritt mit den Menschen, daß er Zorn und Erbarmen äußert, daß er mit seinen Propheten und Frommen spricht, ihnen erscheint und sich ihnen offenbart, daß er unter denen aus der Menschheit, die sein Wohlgefallen erlangen, seinen Wohnsitz aufschlägt. Mit einem Worte: Ich glaube an Alles, was in der Thora und den (andern) Büchern der Kinder Israhel enthalten ist, da an der Wahrhaftigkeit derselben kein Zweifel waltet, vermöge ihrer Deffenlichkeit, ihrer Fortdauer und der vor großen Massen geschehenen Offenbarungen. In den späteren Zeiten und in der Folge verkörperte sich die Gottheit und ging über in den Leib einer Jungfrau aus dem Fürstenhause Israhels, und sie gebar Einen, der äußerlich ein Mensch, innerlich ein Gott, äußerlich ein gesandter Prophet, innerlich ein gesandter Gott war; das ist der Messias, der genannt wird ein Sohn Gottes, er ist der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. Wir glauben in Wahrheit an die Einheit; und wenn auch aus unsern Reden scheinbar die Dreieinheit hervorgeht, so glauben wir doch an die Einheit. Ebenso (glauben wir), daß Gott unter den Israheliten weilte, so lange der göttliche Geist an ihnen haftete, bis die große Masse sich widerspenstig gegen diesen Messias zeigte und sie ihn hängten. Da erging dauernder Zorn über sie und ihre Masse, das göttliche Wohlgefallen aber wurde den Einzelnen zu Theil, die dem Messias nachfolgten, und dann den Völkern, die diesen Einzelnen nachfolgten; und zu diesen gehören auch wir. Wenn wir also auch nicht von den Israheliten herkommen, so verdienen wir

אחר כך אמר הכוזרי בלבו אשאל אדם וישמעאל כי אחד משני המעשים<sup>1</sup> הוא הנרצה מאין ספק אבל היהודים די לי במה שהוא נראה משפלותם<sup>2</sup> ומיעוטם ושהכל מואסים אותם וקרא לחכם מחכמי אדם ושאל אותו על חכמתו ומעשהו ואמר לו אני מאמין בחדוש הנבראות ובקדמות הבורא ית' ושהוא ברא העולם כלו בששת ימים ושב המדברים צאצאי אדם ואליו הם מתיחסים כלם ושיש לכורא השנחה על הברואים והדבקות במדברים וקצף ורחמים ודבור והראות והגלות לנביאיו וחסידיהו והוא שוכן בתוך רצונו מהמוני בני אדם וכללו של דבר אני מאמין בכל מה שבא בתורה ובספרי בני ישראל אשר אין ספק באמתתם בעבור פרסומם והתחדתם והגלותם בהמונים גדולים ובאחריתם<sup>3</sup> ובעקבותם<sup>4</sup> נגשמה האלהות והיה עובר ברחם בחולה מנשיאות בני ישראל וילדה אותו אנשי הנראה אליו הנסתר נביא שלוח בנראה אלוה שלוח הנסתר והוא המשיח הנקרא בן אלהים והוא האב והבן והוא רוח הקודש ואנחנו מייחידים אמתתו ואם נראה על לשוננו השילוש נאמין בו האהדות ובשכנו בתוך בני ישראל לכבוד להם כאשר היה הענין האלהי נדבק בהם עד שמו המונייהם במשיח הזה ותלויהו ושב הקצף מתמיד עליהם ועל המונם והרצון ליחידים ההולכים אחרי המשיח ואחרי כן לאומות ההולכים אחרי היחידים האלה ואנחנו מהם ואם לא נהיה מבני ישראל אנחנו יותר ראויים

1) Var. העבודות.

2) Var. מסכלותם.

3) Das Stück von ונאמריהם bis zu Ende des § ist in den censirten Ausgaben ausgelassen.

4) Bei Corcé (oben S. 14, Anm. 8) wird folgende Lesart angeführt: ובעקב מטאם נח צמצם אור. אלהי ונראה לבני אדם ככוכב הנאמר בנבואה בלעם ולאורו הלכו האמונשי בטרם ידעוהו והשתחו לן. Vgl. Matth. 2, 2.

doch eher Israeliten genannt zu werden. Denn wir folgen den Lehren des Messias und seiner zwölf israelitischen Genossen, welche die Stelle der zwölf Stämme vertreten; auch folgten ja viele Israeliten jenen Zwölfen nach und bildeten gleichsam den Sauerteig für das Volk der Christen. So also haben wir uns des Vorzuges der Israeliten werth gezeigt, und uns ist die Macht und die Stärke in allen Ländern geworden. Alle Völker werden zu diesem Glauben gerufen und haben die Pflicht, ihm anzuhängen und den Messias und sein Holz, an dem er gehängt wurde, zu erheben und zu preisen, und dergleichen. Unsere Lehren und Sagenen rühren von Simon, dem Genossen, her, aber wir lernen auch die Sagenen der Tora, an deren wahrhaften Göttlichkeit wir keinen Zweifel hegen. Es heißt ja auch im Evangelium unter den Reden des Messias: Ich bin nicht gekommen, irgend eines der Gebote der Kinder Israel und ihres Lehrers Moses aufzuheben, sondern ich bin gekommen, sie zu befestigen und zu bekräftigen.

5. Rufari. Hier ist für Vernunftthätigkeit gar kein Raum, ja die Vernunft verwirft das Meiste von dem Gesagten. Höchstens wenn es durch Anschauung und Selbsterfahrung so bewahrheitet wird, daß sich die Ueberzeugung dem Herzen aufdrängt, und man gar nicht umhin kann, das, wovon man sich überzeugt hat, nicht zu glauben, wird man durch künstliche Schlussfolgerungen sich nach und nach dahin bringen, daß das Unwahrscheinliche glaubhaft

שנקרא בני ישראל מקני שאנחנו הולכים אחרי דברי המשיח וחביריו מבני ישראל שנים עשר במקום השבטים ואחר כן הלכו עם רב מבני ישראל אחד השנים עשר ההם והיו כמחצית לאומת הנוצרים והיינו אנו ראויים למעלה בני ישראל והיתה לנו הגבורה והעצמה בארצות וכל האומות נקראים אל האמונה הזאת ומצויים להדבק בה ולגדל ולרומם למשיח ולגדל אחעצואשר נתלה עליו והדומה לו והיינו וחקינן ממצות שמעון ההבדל וחקים מן התורה אשר אנו לומדים אותה ואין ספק באמינות שהיא מאת האלהים וכבר בא באון גליון בדברי המשיח לא באתי לסתור מצוה ממצות בני ישראל ומשה נביאם אבל באתי לחוקם ולאמצם:

ה. אמר הכוזרי<sup>3</sup> אין בכאן מקום לסברא<sup>4</sup> אך הסברא מרחקת רוב הדברים האלה אך כאשר תחאמת הראיה והנסיון עד שיאמין בו כל הלב ולא ימצא דרך אחרת להאמין בוולת מה שנחברר אצלו יתחכם להקשה וינהלה לאט עד שיקרב

1) Der Apostel Petrus, dessen ursprünglicher Name Simon (Matth. 10, 2. Joh. 1, 42) mit dem Beinamen Kephas (כִּפָּא, der Fels) war und der hier als der bedeutendste und angesehenste der Apostel genannt wird.

2) Dieser Vers des Matth. 5, 17 wird auch im Talmud Sabbath 116<sup>b</sup> angeführt: לא אמא למפחה מן אורייתא דמשה אחיהי (ולא) לאומי על אורייתא דמשה אחיהי. — Der wesentliche Inhalt dieses § ist von Simon Duran in Keschet u-Magen 3<sup>b</sup> benutzt worden.

3) Gegen dieses Bekenntniß macht der König ein Doppeltes geltend, weshalb er sich nicht zur Annahme desselben entschließen könne. Erstens sei der Denktätigkeit hierbei der Weg abgeschnitten und wenn auch in Glaubenssachen diese Thätigkeit nicht immer die entscheidende Stimme abzugeben habe, so müsse doch zweitens für das hier in Rede stehende Dogma, das auf einem historischen Factum beruhen wolle, die Wahrheit des letzteren erst deutlich und unzweifelhaft bekundet werden. Gerade auf diese historische Bekundung der der jüdischen Religion zu Grunde liegenden Thatfachen wird im Buche Rufari an zahlreichen Stellen ein besonderer Werth gelegt.

4) כברא (כבר) ist der Act der geistigen Thätigkeit, in welchem über die Richtigkeit eines Satzes nur aus dieser selbst geurtheilt wird, das apriorische Element im Denken. Der abstracte Begriff dieser Geistesthätigkeit wird dann auf das Resultat derselben übertragen, und so heißt כברא ein apriorisches Urtheil. Als solches kann die כבר sehr oft mit der Erfahrung (נסיון), mit dem als

erscheint. So machen es ja die Naturforscher, wenn sie wunderbare Naturerscheinungen wahrnehmen. Wenn man ihnen davon erzählte, ohne daß sie selbst sie sähen, so würden sie nicht daran glauben; nun sie aber selbst sehen, denken sie nach und suchen die Ursachen in den Sternen und geistigen Einflüssen, da sie ja doch ihre eigene Erfahrung nicht verleugnen können. Ich aber habe gar keine Veranlassung, daß von dir Gesagte anzuerkennen, da es mir ganz neu ist und ich nicht damit aufgewachsen bin. Vielmehr halte ich es für meine Pflicht, der vollkommenen Wahrheit nachzuforschen, bis ich ihr auf den Grund komme.

הרחוק ההוא כאשר יעשו הטבעיים בכחות המופלאים אשר הם רואים שאם יסופר להם עליהם מבלי ראותם מכחישים אותם וכאשר רואים אותם מתחכמים ושמים להם סבות מן הכוכבים והרוחניות ולא ידחו הראות אבל אני אינני מוצא דעתי נוחה לקבל הדברים האלה מפני שהם חדשים לי ולא גדלתי עליהן וחובה עלי לחקור בשלמות עד שאמצא העקר:

Hierauf rief er einen von den Weisen Ismael's und befragte ihn über seine Glaubenslehre und seine Handlungsweise. Dieser sagte: Wir glauben fest an die Einheit und Ewigkeit Gottes, daß die Welt erschaffen, daß alle Menschen von Adam stammen. Wir halten besonders alle Körperlichkeit (von Gott) fern, und wenn in unseren Schriften etwas derartiges vorkommt, so deuten wir es dahin, daß wir sagen, es sei im figurlichen Sinne aufzufassen, so daß es unserer Auffassung erleichtert werde. Wir bekennen, daß die Worte unseres Gesetzbuches Worte Gottes sind, und daß es an sich ein Beweis ist, den anzuerkennen wir die Pflicht haben, weil kein Mensch ein

ואחר כן קרא לחכם מחכמי ישמעאל ושאל אותו על חכמתו ומעשדו ואמר לו<sup>1</sup> אנהנו מקיימים האחרות והקדמות לאלהים ית' והחרוש לעולם והיהש אל אדם ונרחיק הגשמות בכלל ואם יראה ממנו שום דבר בדברינו נפרשהו<sup>2</sup> ונאמר כי הוא דרך העברה וקירוב לשכלנו עם הודאתינו<sup>3</sup> כי ספר תורתנו דברי אלקים והוא בעצמו מופת החחיבתו בקבולו בעבור עצמו<sup>4</sup> מפני שאין אדם יכול לחבר ספר

notorisch Auerkannten (מפורסם) in Collision kommen und widerlegt werden. So lange dies nicht geschehen ist, behält das Resultat des reinen auf Vernunftwahrheiten gegründeten Denkens das Vorrecht vor jeder dem Menschen von außen her aufgedrungenen Satzung. Und auch bei eingetretenem Widerspruch des נסוק mit der סברה kann erst dann der menschliche Geist sich zur Ruhe geben (הרשב הדעת), wenn durch fortgesetzte Untersuchungen (התחכמה) der innere Zusammenklang der äußerlich sich widersprechenden Dinge klar geworden. Während nun eben der Rufari gegen das auf reine Speculation gegründete System des Philosophen seine unfeugbare Erfahrung geltend machte, muß er hier und weiter hin (§ 8) auch dafür sorgen, daß der Vernunftthätigkeit nicht jeder Raum versperrt werde. — Statt האמת hat Var. האמה.

1) Ueber diese treue Darstellung des mohammedanischen Glaubens gibt Meland (der diesen ganzen § in: De religione mohammedica libri duo, ed. altera Traj. a. Rheum 1717, p. 118 aufgenommen) folgendes Zeugniß: „Muß es nicht Erstaunen erregen, daß ein Jude den Inbegriff der mohammedanischen Lehre so klar dargestellt, während sich so viele Christen Mühe gegeben, die Erfindungen ihres Hirns oder die Beweise ihrer Unwissenheit der Welt als die wirkliche Lehre des Mohammedanismus aufzubringen?“

2) Vor נפרשהו liest Caspe noch die Worte: נשים לו כוחה.

3) Statt הודאתנו liest Var. נודה.

4) Var. חקו.

Buch wie dieses, ja auch nur einen Abschnitt, wie dessen Abschnitte, verfassen kann; ferner, daß unser Prophet das Siegel aller Propheten ist, daß er alle Gesetzbücher, die vor ihm waren, aufhebt, und daß er alle Völker zur ismaelitischen Religion ruft. Der Lohn des Gehorsamen ist, daß sein Geist in das Paradies kommt und an keiner Unannehmlichkeit, Essen, Trinken Liebesgenuß und was seine Seele begehrt, Mangel leide; die Strafe des Widerspenstigen, daß er in ein Feuer kommt, das nicht verlöscht und daß seine Schmerzen kein Ende nehmen.

6. Rufari. Wen man über göttliche Dinge belehren will, wen man überzeugen will, daß Gott mit einem Sterblichen spreche, während Jener das bestreitet, den muß man durch offensundige, unwiderlegliche Thatfachen überzeugen. Auch dann wird er kaum glauben, daß der Schöpfer mit einem Menschen gesprochen. Und wenn euer Gesetzbuch ein Beweis für euch ist, so kann doch, da es arabisch ist, seine Beweisraft und sein Zeichen von einem Nichtaraber, wie ich, nicht erkannt werden, und wenn es mir vorgelesen würde, so könnte ich zwischen ihm und einem andern arabischen Buche nicht einen derartigen Unterschied wahrnehmen, daß ich es für einen Beweis anerkennen sollte.

7. Der Gelehrte antwortete: Es sind übrigens durch unseren Propheten auch Wunder vollbracht worden, die aber nicht als Beweis für die Annahme seiner Lehre aufgestellt wurden.

8. Rufari. Der menschliche Geist ist nicht geneigt, anzuerkennen, daß der Schöpfer in Beziehung zu einem Sterblichen steht, es sei denn durch ein Wunder, wodurch er Naturgesetze umkehrt, so daß man erkenne, daß das eben nur der vermöge, der die Dinge aus Nichts erschaffen; ferner muß die Sache vor Volksmassen geschehen, die es mit eigenen

אחר כמוהו ולא כפרשה<sup>1</sup> אהה מפרשיותיו<sup>2</sup> ושנביאנו<sup>3</sup> הוא הותם הנביאים<sup>4</sup> ומבטל כל תורה הקדומה לו<sup>5</sup> וקורא כל האומות אל תורת ישמעאל וגמול השומעו השבת רוחו אל גופו בנן עדן ונעימות לא יחסר מאכל ומשתה ומשגל וכל אשר תאווה נפשו ועונש הממרה הליכתו אל אש לא חכבה ולא יחמו יסוריו לעולם<sup>5</sup>:

ו אמר לו<sup>6</sup> הכורזי מי שרוצין ליישר אותו בדבר האלהים ולברר אצלו כי האלהים מדבר עם בשר ודם והוא מרחיק זה צריך לברר אצלו דברים מפורסמים שאין מדה להם ולואי שיאמין עם זה כי הבורא דבר עם אדם ואם ספר תורתכם מופת לכם והוא בלשון ערבי אין מכיר מופתו והאות שלו לועז כמוני וכאשר יקרא באוני אינני מכירל בינו ובין זולתו מלשון הערבי עד שאאמין שהוא האות<sup>7</sup>:

ז אמר לו החכם וכבר נראו על ידו מופתים לא<sup>8</sup> הושמו לאות בקבל תורתו:

ח אמר הכורזי אין הדעת נוחה להודות שיש לבורא חברה עם בשר ודם כי אם במופת שמהפך בו טבע הדברים כדי שידע כי זה לא יוכל עליו אלא מי שברא הדברים מאין ושיהיה הענין ההוא לפני המונים

1) Var. נפרשה.

2) Eine im Koran nicht seltene Nebenart. Vgl. Hottinger: Histor. Orient. p. 487 und Möbete Geschichte des Koran's S. 43.

3) Reland de rel. mohamm.: Demnach war er (Mohammed) das Siegel des Propheten, vorzüglichster aller anderen und nach ihm wird kein Prophet mehr kommen. — Dasselbe Prädikat gibt Maimonides (Einl. zum Mischna-Commentar Pococke Porta Mosis S. 13) dem Maleachi.

4) Var. שקרמה.

5) Auch dieser Paragraph ist seinem wesentlichen Inhalt nach von Simon Duran in Rescheth u = Magen S. 18<sup>a</sup> aufgenommen.

6) Var. hat hier und im Anfang des folgenden Paragr. nicht לו.

7) Var. hat die letzten vier Worte nicht. Ven. I hat שיאמין.

8) Var. לא אף.

Augen sehen, nicht aber dürfen sie durch Erzählung und Ueberlieferung davon wissen; sie müssen ferner die Sache untersuchen und wiederholten Prüfungen unterwerfen, so daß in keines Menschen Herz ein Zweifel entstehen kann, als sei hier Blendwerk oder Zauberei im Spiele. Auch dann wird ein Mensch kaum diese außerordentliche Thatfache fassen, daß der Schöpfer dieser und der anderen Welt und der Engel und des Himmels und der Richter in Beziehung trete mit diesem verächtlichen Stoffe, dem Menschen, mit ihm rede, seine Wünsche erfülle und seine Bitten bewillige.

9. Der Gelehrte. Es ist ja auch unser Gesetzbuch voll von Geschichten von Mose und den Israeliten, deren Wahrhaftigkeit unanfechtbar ist, z. B. von dem, was Gott an Pharao gethan, daß er das Meer gespalten, seine Auserwählten hindurchgeführt, diejenigen aber, denen er zürnte, darenin versenkte, daß er den Israeliten Manna und Wachteln sendete, womit er sie vierzig Jahre lang in der Wüste speiste, daß er mit Mose am Berge Sinai gesprochen, dem Josua die Sonne stillstehen ließ, ihm gegen die Helden, die Söhne Anaks half; eben so verhält es sich mit noch älteren Begebenheiten, wie die Fluth, die Zerstörung von Sodom und Amora. Das sind ja bekannte und anerkannte Thatfachen, bei denen an Betrug oder Blendwerk in keiner Weise zu denken ist.

10. Kufari. Ich sehe, daß ich doch die Juden befragen muß, sie als den Ueberrest der Israeliten, welche doch, wie ich sehe, Beweisgrund und Stütze für alle Befenner des Glaubens sind, daß Gott eine Lehre auf Erden (mitgetheilt) habe. Da rief er einen jüdischen Gelehrten und befragte ihn um seinen Glauben.

יראווהו בעיניהם ולא יגיעם בספור ובקבלה ושיחקרו על הדבר ויבחנוהו בחינה אחר בחינה עד שלא יפול בלב אדם ספק כי יש<sup>1</sup> בו צד דמיון או צד כשפים<sup>2</sup> ולואי שחקבלנה הנפשות הדבר הגדול הזה שבזרא העולם הזה והעולם הבא והמלאכים והשמים והמאורים יתחבר אל החומר הנבזה הזה ר"ל האדם ושידבר עמו ויטלא משאלותיו ויעשה בקשותיו:

ט אמר החכם והלא ספר חורחנו מלא מדברי משה ובני ישראל ואין מדרה במה שעשה בפערה ושבקע את הים והציל את בחיריו וטבע את אשר קצף עליהם והוריד להם המן והשלוו אשר האכילם אחרי כן ארבעים שנה במדבר ושרבר עם משה בהר סיני והעמיד השמש ליהושע ועזר אותו על הגבורים בני ענק ומה שנעשה קודם לכן מן המבול ומהפכת סדום ועמורה הלא זה<sup>3</sup> דבר ידוע ומפורסם ואין בכל זה צד סברא שהיה בתחבולה ולא בדמיון:<sup>4</sup>

י אמר הכוזרי אני רואה שצריך אני לשאול ליהודים מפני שהם שארית בני ישראל מפני שאני רואה שהם הטענה והראיה לכל בעל דת כי יש לבזר תורה בארץ ואחר כן קרא חכם מחכמי היהודים ושאל אותו על אמונתו:<sup>5</sup>

1) Var. יש.

2) Man bemerkt leicht, daß der Kufari eben die Kriterien einer göttlichen Offenbarung anführt, welche der Meister später geltend macht.

3) Var. מ.

4) Bekanntlich ist der Koran voll Reminiscenzen aus der heiligen Schrift sowohl, als aus der Hagaba, die er aber selten treu wiedergibt; vielmehr zeigt er durch Verstümmelung und andere Modificationen, daß der Verfasser keinesfalls die Originalquellen benutzt habe. Vgl. Geiger: Was hat Muhammed aus dem Judenthum entnommen? Bonn 1833, und Fleischer im Literaturbl. des Orients 1841, Nr. 66 ff.

5) Der Israelit ist nun der vierte, an welchen sich der König wendet, um über die wahre, gottgefällige Handlungsweise Aufschluß zu erhalten. Betrachtet man die Art, wie die Frage jedesmal ausgebrückt wird, so bemerkt man, daß der Philosoph und der Israelit um ihre אמנה, der Christ

11. Meister. Wir glauben an den Gott Abraham's, Isaac's und Jakob's, der die Israeliten aus Aegypten geführt mit Zeichen und Wundern und Versuchungen, sie in der Wüste gespeist, ihnen das Land Kanaan in Besitz gegeben, nachdem er sie unter großen Wundern durch das Meer und durch den Jordan geführt; daß er den Moses mit seiner Lehre gesandt, und nach ihm tausende von Propheten, die zur Befolgung seiner Lehre mahnten, guten Lohn denen versprochen, die sie beobachteten, harte Strafe denen, die den Gehorsam versagen würden. Wir glauben endlich an Alles, was in der Tora steht; doch das bedarf einer weitläufigen Auseinandersetzung.

12. Rufari. Ich war von Anfang an mit mir einig, einen Juden nicht zu befragen, weil ich von ihrer Herabgekommenheit und geistigen Versunkenheit überzeugt war, da ja Druß und Elend ihnen keine gute Eigenschaft gelassen. Hättest du nicht sagen müssen, Jude, daß du glaubest an den Schöpfer der Welt, an den, der sie ordnet und leitet, an den, der dich geschaffen, versorgt, und dergleichen Sätze, wie sie ja jeder vorbringt, der eine Religion bekennet und der um ihre willen der Wahrheit und Rechtlichkeit nachstrebt, um dem Schöpfer in dessen Gerechtigkeit und Weisheit ähnlich zu werden?

13. Meister. Das, wovon du sprichst, ist die speculative Religion, zu der man durch Schlüsse gelangt und die mannigfache Zweifel in sich birgt.

י"א אמר לו החבר אנחנו מאמינים באלהי אברהם יצחק ויעקב המוציא את בני ישראל ממצרים באותות ובמופתים ובמסות והמכלכלם במדבר והמנהיגם את ארץ כנען אחר אשר העבירם את הים והירדן במופתים גדולים ושלה משה כתורתו ואחר כן כמה אלפי נביאים אחריו מזהירים על תורתו מיעדים בנמול הטוב לשומרה ועונש הקשה לממרה אותה ואנחנו מאמינים בכל מה שכתוב בתורה והדברים ארוכים:

י"ב אמר הכוזרי מסכים הייתי שלא אשאל יהודי מפני שידעתי אבוד וכרם וחסרון עצתם כי השפלות והדלות לא עזבו להם מדה טובה והלא היה לך לומר היהודי כי אתה מאמין בבורא העולם ומסדרו ומנהיגו ובמי שבראך והטריפק<sup>1</sup> והדומה לספורים האלה אשר הוא<sup>2</sup> טענת כל מי שיש לו דת ובעבורה הוא רודף האמת והשווי להדמות לבורא בצדקו ובחכמתו:

י"ג אמר החבר זה שאתה אומר היא הדת ההקשית מביא אליה העיון ונכנסים בה ספקות רבות ואם

und der Muhammedaner um ihre חכמה ומוצא befragt werden. Hieraus geht nicht hervor, daß (wie Moscato will) der Verfasser den König absichtlich nur erst nach den Dogmen fragen läßt, um ihn dadurch in ein längeres Gespräch mit dem Meister zu verwickeln; das Gespräch spinnt sich aus sich selbst weiter fort; sondern daß wir unter חכמה die Summe von חכמה ומוצא zu verstehen haben. Ein weiteres Eingehen in den Gebrauch des Wortes חכמה bestätigt dies. Zuerst nämlich ist חכמה noch bloßes nomen actionis, d. h. drückt die bloße Handlung des Glaubens aus (vergl. I, 49). In's Concretum übergegangen und vorzüglich dem religiösen Gebiet anheim gefallen, drückt חכמה sowohl einen einzelnen Satz aus, den zu glauben man sich veranlaßt hält (I, 4. 60.), als auch den Complex dieser einzelnen Dogmen, ein Glaubenssystem (I, 25. 67. II, 1.), das sich aber nicht auf das bloß Theoretische (חכמה) beschränkt, sondern aus seinen für wahr angenommenen Grundsätzen seinen Befenner zu gewissen Handlungen (מעשים) verpflichtet. Näher dem biblischen Sprachgebrauche schließt sich an die Bedeutung: Glaubwürdigkeit (eig. Festigkeit, Verlässigkeit), die sowohl die bürgerliche Redlichkeit (I, 19.), als vorzüglich (wie meist in der Bibel) Religiosität I, 77. II, 2. 14) bezeichnet.

1) Var. בכוראך ומטריפק.

2) Ven. I היה. Var. הם.

Befragt du Philosophen darüber, so findest du, daß sie nicht über eine Handlung, nicht über eine Ansicht einig sind. Denn unter diesen Sätzen sind einige, für die sich ein Beweis führen läßt, bei andern geben sie eine genügende Ausführung, bei der man sich allenthalben beruhigt, bei noch anderen aber auch nicht einmal dies, geschweige denn einen Beweis.

14. Rufari. Ich finde, daß deine Rede, Jude, von Anfang an gut war und bin jetzt geneigt weiter mit dir zu reden.

15. Meister. Der Anfang meiner Rede ist auch der Beweis, und zwar so zwingend, daß daneben kein Beweis irgend einer Art nöthig ist.

16. Rufari. Was heißt das?

17. Meister. Wenn du mir erlaubst, einige Vorbemerkungen zu machen, so will ich mich deutlicher erklären; denn ich sehe, daß meine Worte dir unverständlich sind und daher geringfügig erscheinen.

18. Rufari. Laß deine Vorbemerkungen hören.

19. Meister. Wenn man dir sagte, daß der König von Indien ein liebevoller Mann sei, der es verdient, daß man ihn erhebe, seinem Namen Ehre erweise und von seinen Thaten erzähle, und zwar (verdient) vermäge dessen, was du vernimmst von der Gerechtigkeit der Einwohner seines Landes, von ihren guten Sitten, ihrem redlichen Verkehr, hättest du dich verpflichtet gesehen, jener Ansicht beizustimmen und sie anzunehmen.

20. Rufari. Wie sollte ich dazu verpflichtet sein? Ich bin ja in Zweifel, ob die Gerechtigkeit der Bewohner aus ihnen selbst entspringt ganz ohne Mitwirkung eines Königs, oder ob sie die Gerechtigkeit der Einwirkung desselben verdanken, oder vielleicht beiden Einflüssen zugleich.

תשאל הפילוסופים עליה איך מוצא אותם מסכימים על מעשה אחד ולא על דעת אחת מפני שהם טענות יש מהם מה שהם יכולים להעמיד עליהם מופת ומהם מה שיספיקו כם דבר שחתישב הדעת עליו ומהם מה שלא יספיקו כם כל שכן שיעמידו כם מופת: <sup>1</sup>

י"ד אמר הכוזרי רואה אני דברך היהודי טוב מפתיחתו <sup>2</sup> ואני רוצה עתה שאוסיף לדבר עמך:

ט"ו אמר החבר אבל פתיחת דברי היא המופת ועוד כי היא הראיה אין צריך עמה לא ראה ולא מופת:

ט"ז אמר הכוזרי ואיך הוא זה: י"ז אמר החבר אם תתן לי רשות להקדים לך הקדמות אבאר לך כי אני רואה דברי כבדים עליך ונקלים בעיניך:

י"ח אמר הכוזרי הקדם הקדמות ואשמעם:

י"ט אמר החבר אלו היו אומרים לך כי מלך הודו <sup>3</sup> איש חסד ראוי לרוממו ולתת כבוד לשמו ולספר מעשיו במה שגיע אליך מצדק אנשי ארצו ומדותם הטובות ושמשאם ומתנם כאמונה ההיית חייב בזה להגידו ולהאמינו: <sup>4</sup>

כ אמר הכוזרי ואיך הייתי חייב בו ואני מסופק אם צדק אנשי הודו מעצמם ואין להם מלך או צדקתם מחמת מלכם או אם משני הפנים יחד:

1) Vgl. die ähnlichen Aeußerungen des Meisters IV, 3. V, 14.

2) Ober: „daß deine jetzige Rede besser ist, als der Anfang derselben“. Vgl. Moscato.

3) Indien wird, als ein sehr entferntes Land, hier und unten § 109 für die betreffenden Gleichnisse verwendet. Vgl. auch die Bemerkung zu unten § 45.

4) Das Gleichniß hat zum Zweck, dem König zu zeigen, daß eine bloße apriorische Betrachtung der Natur und deren Ordnung, wie dieser sie in § 12 hingestellt haben wollte, zu keinem genügenden Resultate in der Erkenntniß Gottes führt, indem der König ja auch aus der Gerechtigkeit, und dem geordneten Staatswesen der Indier auf ihren König Schlüsse zu machen sich nicht erlaubt. — Einen solchen Schluß macht übrigens in einem ähnlichen Gleichnisse Maim. More I, 46.

21. Meister. Wenn nun aber Boten von ihm zu dir kämen mit indischen Geschenken, von denen du unzweifelhaft wüßtest, daß sie nur in Indien im königlichen Palaste zu finden sind, wenn sie ein Schreiben mitbrächten, das anerkanntermaßen von dem Könige selbst herrührt, dabei Heilmittel, die in der Krankheit dich heilen und in gesundem Zustande dich (vor Krankheit) schützen, tödliche Gifte für deine Gegner und Alle, die wider dich streiten, so daß du wider sie ausziehen und sie ohne Kriegswaffen tödten könntest, würdest du dich verpflichtet halten, auf ihn zu hören und sein Königthum anzuerkennen?

22. Rufari. Gewiß; dann wäre der erste Zweifel, ob die Bewohner von Indien einen König haben oder nicht, von mir gewichen, und ich könnte dann glauben, daß sein Reich und seine Worte in Beziehung zu mir treten.

23. Meister. Und wenn dich Jemand in Betreff seiner befragte, wie würdest du ihn beschreiben?

24. Rufari. Mit den Kennzeichen, die mir zuerst bewahrt wurden, und ich würde diejenigen hinzufügen, die mir erst zweifelhaft wurden und über die ich später Gewißheit erlangte.

25. Meister. In dieser Weise habe ich deine Frage beantwortet, und so sing auch Moses mit Pharaon zu sprechen an, da er zu ihm sagte, „der Gott der Hebräer“ habe ihn zu ihm geschickt, d. h. der Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's. In Betreff dieser war es eine bei allen Völkern anerkannte Thatsache, daß

כ"א אמר החבר ואם היו באים אליך שלוחיו בתשורות הודיות אינך מסתפק שאינם נמצאים אלא בארץ הודו בארמנות המלכים בכחב מפורסם שהוא מאתו ועמו רפואות שהם רופאות אותך מחליך ושומרות עליך בריאותך וסמי מות לשונאיך והנלחמים בך שאתה יוצא להם בהם וממית אותם מבלי כלי מלחמה<sup>1</sup> ההיית חייב להיות סר אל משמעתו<sup>2</sup> ואל עבודתו:

כ"ב אמר הכוזרי כן הוא והיה הספק הראשון סר מסני אם יש לאנשי הודו מלך אם לא והייתי או מאמין שמלכותו ודבריו נוגעים אלי:<sup>3</sup>

כ"ג אמר החבר ואם ישאלך השואל עליו במה תחאר אותו: כד אמר הכוזרי בתארים אשר התבררו אצלי ואחבר אליהם אשר היו ספק אצלי והתבררו כאלה האחרונים:<sup>4</sup>

כ"ה אמר החבר על הדרך הזה השיבוהיך כאשר שאלחני וכן פתח משה לדבר עם פרעה כשאמר לו אלהי העברים שלחני אליך ר"ל אלהי אברהם יצחק ויעקב מפני

1) Diese für das Vorhandensein eines indischen Königs und dann für seine Eigenschaften zeugenden Geschenke stehen in Parallele mit den Wohlthaten, die Gott den Israeliten erwiesen, um sie zur Erkenntnis seiner zu erheben. So ließe sich das königliche Schreiben mit dem vom Finger Gottes beschriebenen Tafeln (Exod. 32, 16. Deut. 9, 10), die Heilmittel mit den oft gegebenen Versprechungen von Gesundheit und Wohlstand (Exod. 15, 26. 23, 25 u. f. w.), die tödtlichen Gifte mit den Hornissen vergleichen, welche die Bewohner Palästina's tödten sollten (Exod. 23, 28. Deut. 7, 20. Jos. 24, 12).

2) Eine Phrase, die sich nur 1. Sam. 22, 14 wiederfindet, aber sich dem Sinne nach so von ihr unterscheidet, daß dort die ehrenvolle, an unserer Stelle die unterwürfige Seite des Hoflebens hervorgehoben wird, daher der Zusatz ודבריו נוגעים אלי.

3) Die Worte ואל משמעתו ודבריו נוגעים אלי sind eine Umschreibung des משמעתו, so daß der Sinn ist: Ich würde durch das, was ich von ihm gehört, überzeugt werden, daß ich seine Hoheit auf irgend eine Weise anerkennen habe.

4) Anwendung: Gott ist zuerst als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, dann aber in seinem besonderen Einflusse auf das von ihm ausgewählte Volk zu erkennen; in sofern nun dieser letztere Gesichtspunkt derjenige ist, von welchem aus die jüdische Religion als solche betrachtet werden muß, findet sich die Antwort des Meisters in § 11 gerechtfertigt.



Gott mit ihnen in Verbindung getreten, sie geleitet und ihnen Wunder erzeugt habe. Nicht aber sagte Moses: der Gott des Himmels und der Erde schickt mich, auch nicht: — Der mich und dich geschaffen. So sing Er selbst seine Rede an die Gesamtheit Israels an: „Ich bin der Ewige dein Gott, der ich dich aus dem Lande Aegypten geführt“ (Exodus 20, 2), und nicht: Ich bin der Schöpfer der Welt und euer Schöpfer. So habe denn auch ich, als du mich um meinen Glauben befragtest, gleich im Anfang das geantwortet, was zu glauben ich verpflichtet bin und mit mir die ganze Gemeinde Israels, die sich von der Wahrhaftigkeit jener Offenbarung zuerst durch eigene Anschauung, und später durch ununterbrochene Ueberlieferung, als welche der eigenen Wahrnehmung gleich steht, überzeugt hat.

26. Rufari. Ich finde also, daß eure Lehre nur euch gegeben ist und Andere gar nicht verpflichtet.

27. Meister. Ganz recht; und wer sich von den andern Völkern uns anschließt, der erhält seinen Theil von dem Gute, das der Schöpfer uns angedeihen läßt; aber gleich steht er uns nicht. Grundete sich die Verpflichtung auf die Tora darauf, daß er uns geschaffen, so würden alle Menschen, weiß wie schwarz, uns gleichgestellt sein, da sie Alle von ihm geschaffen sind. Wir aber sind darauf verpflichtet, weil er uns aus Aegypten geführt und uns seine Herrlichkeit offenbart hat; denn wir sind das Kleinod der Menschheit.

שהיה דברם מפורסם אצל האומות כי התחבר אליהם דבר האלהי והנהיג אותם ועשה נפלאות<sup>1</sup> ולא אמר אלהי השמים והארץ שלחני אליך ולא בוראי ובוראך וכן פתח דבריו אל המון ישראל אנכי ה' אליהם אשר הוצאתיך מארץ מצרים ולא אמר אני בורא העולם ובוראכם<sup>2</sup> וכן פתחתי לך כאשר שאלתני על אמונתי השיבותיך מה שאני חייב בו וחייבין בו כל קהל ישראל אשר התברר אצלם המעמד ההוא בראות עיניהם ואחר כן הקבלה הנמשכה שהיא כמראה העין:

כ"ו אמר הכוזרי אם כן אני רואה שתורחכם אינה נחונה כי אם לכם ואין חייב בה וולחכם: כ"ז אמר המחבר כן הוא לכל הנלזה אלינו מן האומות בפרט<sup>3</sup> יגיעו מן הטובה אשר ייטיב הבורא אלינו אך לא יהיה שוה עמנו<sup>4</sup> ואלו היה חיוב התורה מפני שבראנו היה שוה בה כל אדם הלבן והשחור משתווים עמנו כי הכל בריאותו אך אנו חייבים בה<sup>5</sup> מפני שהוציאנו ממצרים והתחברות כבודו אלינו מפני שאנחנו הסגולה<sup>6</sup> מבני אדם:

1) Vgl. Nachman. in der Rede תמימה ה' תורה (ed. Jell. S. 7): וכן כשאמר פרעה כי ה' אשר אשמע: בקולו לפי שהיה שם מחדש נגלה עתה ע"י אבי הנביאים השיבו אלהי העברים נקרה עלינו כלומר אלהי אברהם יצחק ויעקב העברים הנודעים והמפורסמים שהם עבדי אלהי השמים ולא עבדי פ"ו וכן פ"ו אברהם.

2) Ibn-Esra zu Exod. 20, 2: Es fragte mich Jehuda ha-Levi (sel. And.), warum Gott gesagt habe: „der ich dich aus dem Lande Aegypten geführt“ und nicht: „der ich Himmel und Erde und auch dich geschaffen habe;“ die Antwort Ibn-Esra's enthält ungefähr das, was der Verfasser hier sagt, nämlich: in diesem Ausspruche liege eben die Verpflichtung Israels, die göttlichen Gebote zu befolgen. Aus der Vermischung dieser Stelle des Ibn-Esra mit der unfrigen erklärt sich die Ungenauigkeit in den Worten des Nachmanides in der Rede תמימה ה' תורה: וכבר שאל זה ר' יהודה הלוי הישטי בספר שהיה מחבר או היתה השאלה מן החבר המידר מלך הכוזרי — למה אמר אשר הוצאתיך מארץ מצרים ולא אמר שבראתי שמים וארץ וכל צבאם — Aus dieser Auffassung des Anfangs der göttlichen Rede folgt die Aufstellung desselben als des ersten der Zehngebote, als einer עשה מצוה מצוה עשה.

3) בפרט fehlt in Vat.

4) So spricht der Meister den Profekten die Gabe der Prophetie ab. Vgl. unten § 115 und die Bemerkung dazu.

5) Var. בתורה (בתורה) statt בה.

6) בזה, das Aufbewahrte, Kostbare, der Schatz (1 Chr. 29, 3. Koh. 2, 8.), besonders von

28. Kufari. Du verwandelst dich ja plötzlich, wie ich sehe, Jude; deine Rede wird dürr, nachdem sie so voll war.

29. Meister. Sei sie dürr oder voll, schenke mir deine Aufmerksamkeit, bis ich mich erklärt habe.

30. Kufari. Sprich, was du willst.

31. Meister. Das vegetabilische Leben hat als Kennzeichen Aufnahme von Nahrung, Wachsthum, Fortpflanzung, mit den dazu nöthigen Organen und sonstigen Erfordernissen; in dieser Kategorie sind eingegriffen Pflanzen und Thiere, ausgeschlossen die Erde, die Steine, Fossilien und Elemente.

32. Kufari. Dieser allgemeine Satz bedarf wohl einer specielleren Erklärung; aber richtig ist er.

33. Meister. Das animalische Leben umfaßt bloß alle lebenden Wesen; seine Kennzeichen sind:

כ"ח אמר הכוזרי אני רואה אותך מתהפך היהודי וכבר שב דבורך רוח אחר שהיה שמן: <sup>1</sup>

כ"ט אמר החבר בין רוח בין שמן הרחב לי לבך עד שאפרש אותו: ל אמר הכוזרי אמור מה תרצה: ל"א אמר החבר כדון הענין הטבעי נתחייב לקיחת המזון והגידול וההולדה וכוחותם וכל תנאיהם והתחיה בזה הצמח ובעלי חיים מכלעדי האדמה והאבנים והמוצאים והיסודות:

ל"ב אמר הכוזרי זה כלל שצריך לפרוט אותו אבל אמת הוא:

ל"ג אמר החבר ובענין הנפשי התחירו בעלי חיים כלם ונתחייבו

dem Verhältniß der Frommen (Mal. 3, 17) und des ganzen Israels zu Gott (Erob. 19, 5. Deut. 7, 6 14, 2. 26, 18. Ps. 135, 4). Diese Bedeutung hat es denn auch bei unserem Autor; er versteht nämlich darunter die Gemeinschaft derjenigen Menschen, welche durch richtige und wahre Erkenntniß Gottes sich vor anderen Menschen auszeichnen, und daher Männer Gottes, Volk Gottes genannt zu werden verdienen, obgleich Gottes Macht sich über die ganze Welt erstreckt (י"י כל הארץ Erob. 19, 5). Der Dialog geht jetzt nämlich zu der Lehre von der Erwählung Israels über, die in der historischen Begründung des Judenthums, der dieser erste Theil gewidmet ist, eine Hauptrolle spielt. Natürlich begegnet der Weise hier sowohl, als weiter unten (I, 94. 102. 112. II, 51.) dem heftigsten Sträuben des Nichtisraeliten, diese Bevorzugung Israels anzuerkennen, und zwar aus einem innern Grunde, da die Vorsehung Gottes sich über alle Menschen erstreckt, und aus einem äußern, da doch die Juden das gedrückteste und am wenigsten geachtete Volk seien (I, 112 ff.). Wenn es aber einerseits in der Natur einer jeden Religion, die ihrem Befenner mehr als das Resultat philosophischer Deductionen bietet, also in der Natur einer jeden als geoffenbart geglaubten Religion liegt, sich ausschließend ihren Nichtbekennern gegenüber zu stellen, so dürfte andererseits das einmal feststehende Factum der Erwählung kaum auf eine leichtere und natürlichere Weise mit den Forderungen der Vernunft ausgeöhnt werden können, als auf die, welche unser Autor befolgt, und vorzüglich I, 95 entwickelt. Indem wir uns bis dahin vorbehalten, in das Einzelne einzugehen, begnügen wir uns für jetzt, den Anstalten, welche jene Entwicklung vorzubereiten haben, schrittweise zu folgen. Und zwar bestehen diese zuerst in historischer Feststellung des Factums (bis § 68), im Beweise der Möglichkeit und Nothwendigkeit der Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen (bis § 80), und endlich in Auseinandersetzung des wahren Begriffes der Erwählung, als worin eben jene Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen vermittelt durch die Tora sichtbar geworden; hieran schließen sich noch einige Betrachtungen über das Verhältniß des Nichtisraeliten zur Tora.

1) Wenn dem König im Anfange (§ 14) die israelitische Gotteslehre als eine solche sich gezeigt, der man sich bereitwillig anschließen müsse, so scheint sie sich ihm jetzt auf die Begriffe eines engherzig auf sein Wissen stolzen Volkes zusammenzuziehen, und daher aus einer fetten eine dürr zu werden.

2) In der That verlangt und erhält der König (V, 11 ff.) eine nähere Auseinandersetzung dieser Begriffe; vgl. die Bemerkungen daselbst.

Bewegung, Willensäußerung, Eigenschaften, äußere und innere Sinne, Begierden u. dgl.

34. Rufari. Auch das ist offenbar und un-  
widerleglich.

35. Meister. In die Kategorie des intellectu-  
ellen Sein's gehört von allen Lebenden nur der Mensch;  
charakteristisch für dasselbe sind sittliche, ökonomische  
und politische Thätigkeit und sonstige Ordnungen und  
leitende Institutionen.

36. Rufari. Auch das ist richtig.

37. Meister. Welche Stufe hältst du nun höher  
als diese?

38. Rufari. Die Stufe großer Gelehrten.

39. Meister. Ich spreche hier nur von wesent-  
lich verschiedenen Stufen, wie die Pflanze vom Stein  
und der Mensch vom Thiere. Aber Verschiedenheiten  
von mehr und minder sind unzählig, weil es eben  
zufällige Verschiedenheiten sind, die keine eigentliche  
Stufe begründen.

40. Rufari. Nun dann gibt es unter den  
sinnlich wahrnehmbaren Wesen keine höhere Stufe  
als die des Menschen.

41. Meister. Wenn sich nun ein Mensch fände,  
der in's Feuer hineingeht, ohne sich zu schädigen, der  
ohne Speise wäre und doch nicht hungerte, der einen  
Glanz um sich verbreitete, den kein Auge ertragen  
kann, der nicht krank und nicht schwach wird, der,  
am Ende seiner Tage angelangt, nach eigenem Willen  
stirbt, wie einer, der sein Lager besteigt, um zu  
schlafen und zu einer genau bestimmten Stunde ein-  
schläft, dabei mit dem Wissen vom Vergangenen und  
vom Zukünftigen, von dem, was war und was sein  
wird, müßte nicht eine solche Stufe sich von der an-  
derer Menschen wesentlich unterscheiden?

מהם תנועות וחפצים ומדות וחושם  
נראים ונסתרים ותאוות וזולת אלה:  
ל"ד אמר הכוזרי גם זה מבואר  
אין דרך לדחותו:

ל"ה אמר החבר ובדין הענין  
השכלי התיחד המדבר מכל החיים  
והתחייב ממנו כל תקון המדות  
והמעון והמדינה ושאר הנהגות  
ונמוסים מנהיגים<sup>1</sup>:

ל"ו אמר הכוזרי גם זה אמת:  
ל"ז אמר המחבר ואינו מדרגה  
אחת חושב למעלה מזה:  
ל"ח אמר הכוזרי מעלת החכמים  
הגדולים:

ל"ט אמר החבר איני רוצה לומר  
אלא מעלה חפירה את בעליה פרידה  
עצמית כהפרד<sup>2</sup> הצמח מן הדומם  
והפרד האדם מן הבהמה אבל  
הפרידה כרב ומעט אין לה תכלית  
מפני שהיא פרידה מקרית ואינה  
מעלה על דרך אמת:

מ אמר הכוזרי אם כן אין  
מעלה במורגשים יתירה על מעלת  
בני אדם:

מ"א אמר החבר ואם ימצא אדם  
שיבא באש ולא יזוק בו ויעמוד  
מבלי מאכל ולא ירעב ויהיה לפניו  
וזהר שאין העין יכולה להסתכל  
בו ולא יחלה ולא יחלש וכאשר  
יגיע אל תכלית ימיו ימות לרצונו  
כמי שיעלה על מטתו לישן וישן  
בעת ידוע ובשעה ידועה עם ידיעת  
העבר והעתיד מה שהיה ומה שיהיה  
הלא המעלה הזאת נפרדת בעצמה  
ממעלת בני אדם.<sup>3</sup>

1) Der Mensch als das *ζῶον πολιτικόν* hat die Bestimmung, das Sittliche im Einzelnen und für die Gesellschaft zu fördern, daher der Autor hier vom aristotel. Standpunkte aus die Pflichten der Ethik, Deconomik und Politik dem Menschen zuschreibt. — Statt מנהיגים liest Var. מנהיגים.

2) Wörtlich: „Ich will nichts sagen als eine Stufe, (welche) trennt ihren Besitzer wesentliche Trennung, wie getrennt ist“ u. s. w., also keine quantitative, sondern qualitative Verschiedenheit.

3) Wie man leicht sieht, beziehen sich alle diese Prädicate auf Moses, der sich auf dem Berge Sinai in das die Herrlichkeit Gottes umhüllende Feuer begibt (Exod. 19, 18. 20, 18. 24, 17. 18).

42. Rufari. Das ist eine Stufe göttlicher, engelhafter Wesen, wenn sie sich findet; das ist eine göttliche Kategorie, nicht eine intellectuelle, nicht animalische, nicht vegetabilische.

43. Meister. Das ist ein Theil der Merkmale unseres Propheten, durch den, wie Niemand bestreitet, der Volksmenge der Verkörperung des göttlichen Wesens mit ihr sichtbar vermittelt wurde (durch den sie erfuhr), daß sie einen Gott habe, der sie nach seinem Willen leitet, und Jedem nach seinen Wegen, nach der Frucht seiner Thaten, nach Gehorsam und Ungehorsam vergilt. Er war es, der Verborgenes ihnen enthüllte, der ihnen mittheilte, wie die Welt erschaffen worden, wie die Menschen vor der Sündfluth sich fortpflanzten als Abkömmlinge Adam's, die Geschichte der Sündfluth, die Abstammung der siebenzig Nationen von Sem, Ham und Jafet, den Söhnen Noah's, wie die Sprachen auseinandergingen, wie die Völker verschiedene Wohnsitze suchten, wie Handwerke erfunden und Staaten gegründet wurden, endlich die Jahre der Welt von Adam bis jetzt.

44. Rufari. Das wäre wunderbar, wenn ihr eine feste Zeitrechnung von der Erschaffung der Welt an hättet.

45. Meister. Wir zählen danach und findet keine Differenz auch nur zwischen zwei Juden von Indien bis Aethiopien Statt.

der daselbst vierzig Tage und Nächte ohne Speise und Trank zubringt (Ezob. 34, 28. Deut. 9, 9. 18), dessen Glanz, da er herunterkommt, von keinem Menschen ertragen werden kann (Ez. 34, 29 ff.), der mit vollem Bewußtsein und ungeschwächter Kraft stirbt (Deut. 34, 7), nachdem er seinem Volke den prophetischen Segen (Deut. 33. vgl. 32) erteilt hat.

1) Das hatten ja auch der Christ und der Muhammedaner zugegeben (oben § 4 und 9).

2) Var. läßt diese fünf Worte aus.

3) Nach einer alten Annahme stammen von Noah's Söhnen siebenzig Nationen ab, und zwar von Japhet 14, von Cham 30 und von Sem 26. Vgl. Palachot Gebolot 142<sup>a</sup>. Afarja de Koffi Meor Enajim c. 57 p. 455 ed. Cassel). Daher die siebenzig Sprachen Megilla 13<sup>b</sup>. T. J. Deut. 27, 8. — Ueber die siebenzig Jünger Lucas 15, 1 vgl. Strauß Leben Jesu Th. I, Cap. 5, § 34, S. 633 ff.

4) מרח ועד כוש nach Vorgang von Esch. 1, 1 schon im Talmud Megilla 1<sup>a</sup> angewendet, um die größte Ausdehnung zu bezeichnen; so auch hier, obgleich der in Spanien lebende Autor sich außerhalb dieser Gränzpunkte wissen mußte (eben so wendet Esobi [Maase Esob p. 40] diese Redensart an). — Der Autor meint die jetzt gewöhnliche Ära nach Erschaffung der Welt, deren Gebrauch wohl der nachtalmudischen Zeit zuschreiben ist. Diese Ära (hauptsächlich auf die Berechnungen im Sefer Olam gegründet) ist in der That allgemein recipirt, obgleich die chronologischen Schwierigkeiten, die sich bei manchen Zeiträumen darbieten, von Verschiedenen auf verschiedene Weise gelöst werden. Vgl. Meor Enajim, dessen dritter Theil (Zemot Olam von c. 29 an), so wie der Mazref la-Relef sich hauptsächlich mit diesen Untersuchungen beschäftigt.

מ"ב אמר הכוזרי אבל המעלה הואת אלהית מלאכותית אם היא נמצאת וזה מדין הענין האלהי לא מן השכלי ולא מן הנפשי ולא הטבעי:

מ"ג אמר החבר אלה קצת תארי הנביא שלנו אשר אין עליו הולק<sup>1</sup> אשר נראה על ידו להמון התחברות הדבר האלהי בהם ושיש להם אלה מנהיגם כרצונם ולחת לאיש כדרכו וכפרי מעלליהם וכפי עבודתם והמרותם והגיד להם הנעלם והודיע איך היה חרש העולם ויחס בני אדם קודם המבול היאך נתיחסו אל אדם והאיך היה יחס המבול ויחס השבעים אומות<sup>2</sup> אל שם הם ויפת בני נח והאיך נפרדו הלשונות ואיך שכנו והאיך צמחו המלאכות ובנין המדינות ושני העולם מאדם ועד עתה:

מ"ד אמר הכוזרי גם זה חסה אם יש אצלכם מנין ברור מבריאת העולם:

מ"ה אמר החבר בו אנו מונים ואין בין שני היהודים מחלקת מהודו ועד כוש<sup>4</sup>:

46. Rufari. Nun, wie viel zählt ihr jetzt?

47. Meister. Viertausend und fünf hundert. Der specielle Nachweis hierüber findet sich in unserem Pentateuch, an der Lebensdauer des Adam, Seth, Enosch, dann des Noach, des Sem, Eber, des Abraham, Isaak, Jakob herunter bis Moses. Die Genannten waren der Kern der Menschheit und deren Kleinod, und hatten jeder einen (ihnen ähnlichen) Sohn, während die andern, als Schalen, den Vätern nicht glichen und der göttlichen Einwirkung nicht gewürdigt wurden. An solche göttliche Menschen wurde die Zählung angelehnt; es waren Einzelne, und keine Mehrheit, bis Jakob, unser Vater, zwölf Söhne zeugte, die alle des göttlichen Geistes würdig erschienen, so daß eine immer größere Gemeinschaft dieses Geistes theilhaftig wurde. Nach ihnen wurde gezählt; die Lebensdauer der Alten haben wir von Moses empfangen und wissen auch, wie lange es von Moses bis jetzt ist.

48. Rufari. Diese Specialisirung verbannt jeden bösen Gedanken aus dem Herzen, als hätte Lüge oder willkürliche Vereinbarung hier Statt gehabt; denn über so etwas können sich kaum zehn Menschen einigen, ohne daß sie in Widerspruch geriethen und so die geheime Quelle dieser Vereinbarung aufdeckten, oder denjenigen widerlegen könnten, der ihnen so etwas als Wahrheit aufdrängen wollte; um wie viel mehr

מ"ו אמר הכוזרי וכמה אחם  
זונין היום:

מ"ו אמר החבר ארבע אלפים וחמש מאות<sup>1</sup> ופרטם מבואר בספר החומש שלנו מימות אדם ושה ואנוש עד נח עד שם ועבר אל אברהם יצחק ויעקב עד משה ואלה<sup>2</sup> היו לב האדם וסגולתו ולכל אחד מהם היו בנים והשאר כקלפות אינם דומים לאבות ולא החתבר בהם הענין האלהי ונמנה המנין לאלה האלהיים והיו יחידים ולא רבים עד שהוליד יעקב אבינו שנים עשר שבטים כלם ראויים לענין האלהי ושבה האלהות בקהל רב ובהם היה המנין ואנחנו קבלנו מניין שני הקדמונים ממשה ונרע מה שיש ממשה ועד עתה:

מ"ח אמר הכוזרי והפרט כרחיק המחשבה הרעה מן הלב מהכוב וההסכמה<sup>3</sup> כי דבר כזה אי אפשר שיסכימו אליו עשרה מבלי שיחבבלו ויגלו סוד הסכמותם או ידחו דברי כי שרצה לברר אצלם דבר כזה

1) Diese Angabe setzt uns in den Stand, das Jahr zu bestimmen, in welchem dies Buch geschrieben ist. Da der Autor oben (§ 1 Anf.) das Gespräch vor vierhundert Jahren gehalten wissen will, so ergibt sich, daß er es  $4500 + 400 = 4900$  nach Erschaffung der Welt, 1140 n. Chr. verfaßt hat.

2) In diesen pflanzte sich das Göttliche von Adam aus fort; sie waren Erben dessen, was ihn in höherem Sinne zum Menschen machte, und heißen daher *בנים עֲהָרָא* Söhne Adam's, während die übrigen Söhne sich von dem *עַץ אֱלֹהִים* der res divina los sagten und sich zu jenen wie die Schale zum Kern verhielten. — Die Reihe dieser der Segulla angehörenden Nachkommen Adam's ist in obigem Texte nicht vollständig (von den Geschlechtern vor Noach sind nur Adam, Set, Enosch erwähnt, wie auch Nachman. zu Gen. c. 6 Anf. nach Bereschit Rabba); sie sollte alle diejenigen umschließen, deren Namen und Lebensjahre in den Geschlechtsregistern Genesis 5 u. 11 angegeben werden, während die *קְלִמָּה* unter „Söhne und Töchter“, die noch gezeugt wurden, begriffen ist. In ähnlicher Weise wie unser Autor, der seine Ansicht später (I, 95. III, 17) weiter entwickelt, sprechen sich Nachmanides Gen. c. 6., Salomo b. Abbat zu Taan. 5<sup>b</sup> (יעקב אב בניו לא מה ב' ) und Asaria de Rossi Meor, Enajim c. 17 (p. 221 ed. Cassel, wo in der 3. Zeile v. u. מ"ו st. מ"ז und in der letzten Zeile der Anm. מ"ז st. ד' zu lesen ist), den auch Schallachet *Ha-Rabbala* zu Anfang (י"א שהכתוב לא הש לקובי וכו') benutzt, aus, während Maim. More II, 47 eine andere Ansicht hat, die sich indeß (nach der Auffassung von Gen. 5, 3 im More I, 7) mit der unseres Autors vereinigen ließe.

3) Auf diese speciellen Angaben legt auch Maim. III, 50 für die Bewahrheitung biblischer Erzählungen einen besonderen Werth.

bei so großen Massen; die Zahl ist auch nicht so groß, daß sie der Lüge und dem Betrüge leicht zugänglich wäre.

49. Meister. Unser Vater Abraham lebte ja selbst im Zeitalter der Sprachentrennung, bei der er mit seinen Verwandten in der Sprache seines Ahnen, Eber's, verblieb und daher der Hebräer heißt. Vierhundert Jahre nach ihm trat Moses auf, als die Welt voll war von Kenntniß des Himmels und der Erde; und als er zu Pharao kam, forschten ihn die Gelehrten Aegyptens und diejenigen der Israeliten aus, weil sie ihm nicht vollkommen glaubten, daß der Schöpfer mit Menschen gesprochen habe, bis er sie seine Worte in den Zehngeboten hören ließ. So stand sein eigenes Volk zu ihm, nicht aus Thorheit, sondern aus Weisheit, weil sie sich vor Kunstgriffen, begründet auf Kenntniß höherer, astrologischer Kräfte, fürchteten, die freilich bei näherer Prüfung nicht Stand halten, weil sie wie Nachgemachtes sind, während der Gottesgeist wie geläutertes Gold sich immer klarer herausstellt. Wie läßt es sich auch denken, man habe ihnen vorspiegeln können, daß sämtliche Sprachen, die fünfhundert Jahre vor ihnen waren, nur die Sprache Eber's waren, und daß diese in Babylon zur Zeit Peleg's sich getrennt habe, daß diese und jene Nation von Sem, diese und jene von Cham abstamme, und eben solches von ihren Vätern? Ist es wohl möglich, daß uns heute Jemand eine Unwahrheit in Betreff der Abstammung bekannter Nationen, in Betreff ihrer Geschichte und Sprache vorbringen könnte, wenn die Sache noch nicht einmal fünfhundert Jahre her ist?

50. Rufari. Dies ist nicht möglich, geschweige denn Jenes. Nach fünfhundert Jahren findet man noch wissenschaftliche Werke von der eigenen Hand-

כל שכן המונים רבים והמנין קרוב אין הכוזב והשקר יכול להכנס עליו: מ"ט אמר החבר אבל אברהם אבינו היה עצמו בדור הפלגה<sup>1</sup> ונשאר הוא וקרוביו בלשון עבר אבי אביו ולזה נקרא עברי<sup>2</sup> ובא משה אחריו לארבע מאות שנה<sup>3</sup> והעולם מלא מחכמת שמים וארץ ובא אל פרעה וחכמי מצרים וחכמי בני ישראל חוקרים עליו על אשר לא האמינו לו אמונה שלימה כי הבורא מדבר עם אדם עד שהשמיים דבריו בעשרת הדברים וכן היו עמו עמו ולא מסכלותם אבל מחכמתם מיראתם החבולות והחכמות השמימיות בעבור הכוכבים וזולתם מאשר לא יעמדו למחקר מפני שהם כמו דבר המוויף והענין האלהי כוזה המוויף הולך ומוסיף ואיך יעלה ברעת שידומה אצלם כי הלשונות אשר היו לפניהם חמש מאות שנה<sup>4</sup> היו לשון עבר לבדה ונפלגה בככל בימי פלג ויחס אומה כדוכר אל שם ואומה כך וכך אל חם<sup>5</sup> וארצותם כך היתכן לאדם היום לאמת אצלינו כוב ביחס אומות מפורסמות ובדבריהם בלשונותם ויהיה הדבר פחות מחמש מאות שנה:

נ אמר הכוזרי זה לא יתכן ואיך יתכן זה ואנחנו מוצאים החכמות בכתב ידי מחבריהם מחמש מאות

1) Bekanntlich werden die Worte הארץ נפלה הארץ (Gen. 11, 25) auf die Sprachentrennung in Babel bezogen und die Zeit דור הפלגה genannt. Da Peleg 1996 Erschaffung d. W. starb und Abraham im J. 1948 geboren wurde, so war letzterer beim Tode des Ersteren 48 Jahre alt.

2) Vergl. unten II, 68.

3) Siehe Anmerk. 4.

4) Eine runde Zahl, die der recipirten ungefähr gleichkommt. Nimmt man nämlich nach der Meinung der Rabbinen, die hier zu Grunde gelegt werden muß, die Zeit von der Geburt Isaaq's bis zum Auszug aus Aegypten (400 Jahren Raschi Gen. 15, 13. Exod. 12, 40), so wären von der Geburt des um 100 Jahre älteren Abraham bis eben dahin 500 Jahre verfloßen gewesen, und da Abraham schon zur Zeit der Sprachentrennung lebte, so konnte mit Recht das eine Mal 400, das andere Mal 500 Jahre gesagt werden.

5) Ven. II setzt hier noch zu: ויחס אומה כך וכך אל יפת.

schrift der Verfasser, und was nicht über fünfhundert Jahre alt ist, entzieht sich bei genealogischen Nachrichten, bei Sprachen und Schriften nicht der Entdeckung einer Fälschung.

51. Meister. Wie hätten sie nicht dem Moses widersprochen? Sein eigenes Volk setzte Mißtrauen in seine Worte, um wie viel mehr die Fremden.

52. Rufari. Diese Dinge kann man als feste und begründete Ueberlieferung bezeichnen.

53. Meister. Glaubst du, daß die Sprachen von jeher, ohne Anfang sind?

54. Rufari. Freilich haben sie einen Anfang, und zwar einen conventionellen, was daraus hervorgeht, daß sie aus Hauptwörtern, Zeitwörtern und Partikeln bestehen, die sich wieder aus Buchstaben, die von den Sprachorganen kommen, zusammensetzen.

55. Meister. Hast du je Jemanden gesehen oder von ihm gehört, der sich eine Sprache ausgedacht?

56. Rufari. Nicht gesehen, noch gehört. Ohne Zweifel sind die Menschen in irgend einem Zeitalter dazu gelangt, während vorher eben noch nicht ein bestimmtes Volk sich über eine bestimmte Sprache geeinigt hatte.

57. Meister. Hast du je von einem Volke gehört, das in Betreff der Woche abweiche, in sofern sie mit dem ersten Tage anfängt und mit dem Sabbat schließt? Ist es möglich, daß hierin die Bewohner

shene und der Mi sheia hame shene la eibor hachab el haglutu kmo yichsim uhlshonot udkhibot:

na amr hachab uhaik la hui cholkim el msha bma shamar uhu emu toubעים אותו כל שכן וולחם: נ"ב אמר הכוזרי אלה דברים מקובלים חקים ומיוסדים:

נ"ג אמר ההבר אחתה רואה שהלשונות קדומות אין להם תחלה:<sup>1</sup> נ"ד אמר הכוזרי אבל הם חדשות מוסכם עליהם מורה על זה חבורם מן השמות והפעלים והמלות והם מן האותיות הלקוחות ממוצאי הדבור:

נ"ה אמר הכוזרי הראית בורה לשון מלבו או שמעת עלי:

נ"ו אמר הכוזרי לא ראיתי ולא שמעתי ואין ספק שהגיעו אליה<sup>2</sup> ברור מהדורות ולא<sup>3</sup> היתה קודם לשון שהסכימו עליה מהסכמת עם מבלתי עם על לשון מבלתי לשון: נ"ז אמר הכוזרי השמעת על אומה שחולקת בשבוע הירוע שהתחלתו מיום ראשון והשלמתו

1) Zu den bisherigen Beweisen für die Wahrhaftigkeit der mosaïschen Erzählungen über den Ursprung des Menschengeschlechts werden noch zwei hinzugefügt. Erstens: Die Sprache. Es sind die Sprachen nicht instinctmäßig (טבעי) entstanden, sondern sie weisen durch ihre Zusammensetzung aus Hauptwörtern, Zeitwörtern, Partikeln (die bei den Arabern gewöhnliche Einteilung der Redetheile), die wieder aus Buchstaben, wie die Sprachorgane sie geben, zusammengesetzt sind, darauf hin, daß sie durch gemeinsame Reflexion (הכבדה) entstanden sind; da sich nun Niemand aus sich selbst eine Sprache ersinnt, also keine Sprache plötzlich entsteht, so setzt dies die gemeinsame Abstammung aller Sprachen von einer voraus, und zwar der hebräischen, [die übrigens der Autor (IV, 25) eine von Gott dem Menschen gelehrt nennt (s. unsere Bemerkung daselbst)], so daß diese in sofern nicht ילדה עליה, מוסכם עליה, aber auch nicht טבעי ist]. Vergl. übrigens More II, 39. Verfonibes Milchamot VI, 1, 15. Simon Duran: Magen Abot 96 b, der unseren Autor hierbei anführt.

2) Statt שהגיע אליה hat Var. שהיה.

3) Umschreibung des Pronomen: Irgend ein, dem arabischen Sprachgebrauche nachgebildet (Sacy gramm. ar. II, 881). So oben § 5 חכם מתבכי, unten § 72: כה מהכותה: irgend eine Kraft, § 79: מן הכלים: irgend ein Gefäß, § 97 u. f. w. Dagegen dient die Fügung צמה מבלתי צמה, לשון מבלתי לשון עם oder עם מבלתי עם (II, 10) dazu, gerade diesen Gegenstand als von den anderen seines Gleichen unterschieden hinzustellen.

von Zin mit denen der westlichen Inseln übereinstimmen, wenn nicht ein gemeinsamer Anfang, gemeinschaftliche Verabredung gewesen?

58. Rufari. Das wäre nur möglich bei einer Verabredung aller Völker und das ist undenkbar; oder es müssen alle Menschen Abstammlinge Adam's oder Noah's oder sonst Jemandes sein, und sie hätten die Woche von ihrem Stammvater übernommen.

59. Meister. Das habe ich nur hören wollen. So stimmen auch alle Menschen, im Osten und im Westen, in Betreff der Zahl Zehn überein; welche Nothwendigkeit brachte sie darauf, die Zahl Zehn zu Grunde zu legen, wenn es nicht die Uebersieferung von dem, der damit anfang, war?

60. Rufari. Macht dir dies nicht deinen Glauben verdächtig, daß man von den Bewohnern Indiens erzählt, es gäbe bei ihnen Ortschaften und Gebäude, die, wie sie überzeugt sind, hunderttausende von Jahren alt sind.

בשבת<sup>1</sup> היחנן שישו בזה אנשי הצין עם אנשי אי המערב<sup>2</sup> מבלי התחלה והקלה והסכמה:

נ"ח אמר הכוזרי לא יחנן זה אלא בהסכמה מן הכל וזה רחוק או שיהיו המדברים כלם בני אדם או בני נח או זולתם ויהיה השבוע אצלם מקובל מאביהם:

נ"ט אמר החבר זה רציתי לשמוע וכן מנין העשרה הסכים כל אדם עליו במורה ובמערב אי זה טבע יביא לעמוד בעשרה אלא שהוא מקובל ממחיל בו<sup>3</sup>:

ס אמר הכוזרי ואיך לא יפגום עלך אמונתך ואח מה שאומרים על אנשי הודו כי יש מקומות אצלם ובנינים וברור אצלם כי יש להם מאות אלפי שנה<sup>4</sup>:

1) Auch später (II, 20) bringt der Autor den Umstand, daß alle Menschen, so weit und so lange man sie kenne, eine Woche von sieben Tagen haben, als Beweis für die Abstammung von Einem Menschen. Indes wird eine solche Behauptung von der Geschichte nicht ganz bestätigt, da nicht nur die alten Perser die Woche nicht kannten und jedem Monatstage einen besondern Namen beilegen (Zbeler, Hbb. der Chronol. II, 516), sondern auch dem griechischen und römischen Kalender die Woche (*ἑβδομάς*), das auch für ein Jahrsevennt wie gebraucht wird, und *septimana* sind jüngeres Sprachgut) fremd war. Erst gegen das Ende der römischen Republik verbreitete sich mit anderen orientalischen Ideen, vorzugsweise aber mit dem ägyptischen Sternendienst die Feier des siebenten Tages, war aber zu Josephus Zeit so bekannt, daß (c. Ap. II, 39) sagen konnte, es sei keine römische, noch griechische Stadt, wohin sich nicht der Sabbat verbreitet hätte. Die Hauptstelle hierüber befindet sich im Diocassius 37, 18: „Daß man die Tage auf die sieben Gestirne, die man Planeten nennt, bezieht, ist eine Sitte, die sich seit nicht gar lange von den Aegyptern aus zu allen Menschen verbreitet hat. Die alten Griechen wußten, so viel mir bekannt ist, nichts von dieser Sitte; da sie nun aber sowohl bei andern Menschen, als auch bei den Römern einheimisch und gleichsam zu einer vaterländischen Sitte geworden ist, so will ich kurz darüber sprechen, wie und auf welche Weise es eingerichtet sei.“ Vgl. Zbeler Handb. I, S. 88. Ibn-Esra zu Exod. 16, 1 sagt, daß alle Völker von den Israeliten die Reihenfolge der Wochentage gelernt, mit Ausnahme der Inder, welche die Woche mit der Mittwoch beginnen. Simon Duran (Ragen Abot 96<sup>a</sup>) nimmt beide Beweise (von der Woche und der Zehnzahl) ohne Weiteres auf. Vergl. dagegen More III, 43.

2) Vergl. II, 20.

3) Auf diesen Beweis kommt der Autor unten IV, 27 noch einmal zurück. Der Gedanke an die zehn Finger, der dort ihm nahe gelegt wird, läßt ihm das dekafische Zahlensystem dort nicht als ein *ענין בכדי* erscheinen.

4) Nach Bailly (Geschichte der Sternkunde) Th. I, S. 31, 124 ff. und Th. II, S. 33, 39 behaupten die Inder, ihr Staat habe 4,320,000 Jahre existirt, und theilen diese Zeit in 4 Hauptperioden. Erste Periode, der Unschuld, von 1,728,000 Jahre; zweite Periode 276000, dritte



61. Meister. Es würde mir dies meinen Glauben verdächtig machen, wenn es sich bei einer glaubwürdigen Nation, oder in einem allgemein anerkannten Buche, und dazu eine fest abgegränzte unbestrittene Zahl fände. Aber das ist ja nicht der Fall. Es ist ja eine unzuverlässige Nation, die von Nichts eine richtige Vorstellung hat; sie verlegen die Befürworter von Religionen ebenso durch solche Reden, wie sie dieselben durch ihre Bilder, Götzen und Zauberkünste kränken, indem sie sagen, daß diese ihnen Hilfe bringen, während sie diejenigen verachten, welche sagen, daß sie ein göttliches Buch besitzen. Sie haben auch wenig Bücher geschrieben, und zwar Einzelsehende, und lassen sich nur beschränkte Menschen von diesen Schriften bethören; dahin gehören einzelne astrologische Schriften, in denen von Zehntausenden von Jahren gesprochen wird; eben so die Bücher des

ס"א אמר החבר היה זה מפנים על אמונתי אלו נמצא זה באמונה מוהוקה או בספר שמסכימים עליו הכל מבלי מחלוקת במנין ידוע ולא ימצא זה אך הם אומה מופקרת ואין אצלם דבר ברור והם מכעיסים את אנשי התורות בכמו אלה הדברים כאשר הם מכעיסים אותם בצלמיהם ואליהם ותחבולותם ואומרים כי הם מועילים להם וכוונתם למי שאומר כי יש אצלו ספר מאת האלהים וחברו בזה ספרים מעטים חברים יחידים מכני אדם נפתח בהם מי שדעתו קלה כקצת ספרי ההוכרים שכוחים בהם מניני עשרת<sup>1</sup> אלפי שנים או כמו ספרי העבודה הנכבית<sup>2</sup> שזוכרים שם שמות ינבושאד<sup>3</sup>

Periode 864000 und das unglückliche Zeitalter Cali = von = gan von 422000 Jahren. Aehnlich schon Cicero de divinat. I, 19 von den Chaldäern: Condemnemus hos aut stultitiae aut vanitatis aut imprudentiae qui 470 millia annorum ut ipsi dicunt monumentis comprehensa continent.

1) Var. עשרה

2) עבודה הנכבית, Agricultur der Nabatäer, der alten Bewohner des peträischen Arabiens (Targ. Ez. 27, 21. נבט = קדר) Jos. Antiq. 1, 12 Man leitet diesen Namen gewöhnlich von נבית, dem ältesten Sohne Jsmails (Gen. 25, 13, 28, 9. Jes. 60, 7) ab (wobei ז in ל übergegangen sei. S. Gef. Wb. u. d. W.), und erkennt somit (wie schon Hieron. Quaest. in Gen. II, d. 530. ed. Marc.) den arabischen Ursprung dieser Völkerschaft an. — In der Geschichte erscheinen die Nabatäer unter den Nachfolgern Alexanders d. Gr. (Diob. 19, 95), unter den Maccabäern, zur Zeit des Pompejus (Jos. Ant. 14, 1), des Cäsar u. s. w. und werden als ein kriegerisches, handeltreibendes Volk geschildert. Besonders blühte ihre Hauptstadt Petra das bibl. כלע, Hauptstadt der Edomiter (Jud. 1, 36. 2 Reg. 14, 7. Jes. 16, 1.), da sie sich durch ihre günstige Lage zum Zwischenhandel des Orients und des Occidents vortrefflich eignete (Diob. 3, 41. Plin. hist. nat. 6, 32). Das arabisch geschriebene Buch עבודה הנכבית (فلاحة النبطية), das von Maim. More III. 29, 30, 37, 36u = Esra Exod. 2, 10 (בספר עבודה האדמה הנקרא מלשון מצרים אל לשון קדרים) und Anderen angeführt wird, handelt von dem Ackerbau im allgemeinsten Sinne in steter Verbindung mit dem Sternendienste, dem die Nabatäer ergeben waren und erzählt die verschiedenen höchst wunderbaren Einflüsse der Sterne auf das Wachsthum der Pflanzen. Der Verfasser (der fälschlich vorgibt, aus dem Aramäischen überfetzt zu haben) hieß Abn Bekr Achmed bei Ali Ibn Waschlah und lebte im Anfang des 10. Jahrhunderts. Nachdem Quatremère (Nouveau Journal Asiatique T. XV, p. 5—55, 97—137, 200—271) nach einem lückenhaften Pariser Codex dankenswerthe Aufschlüsse gegeben, hat Schwolson in neuester Zeit fernere Mittheilungen gemacht, die eine weitere Rectification durch Rénau und Gutsmuths erfahren haben. Vgl. Munk Le Guide III, p. 231 ff.

3) ינבושאד, Janbuschad (so nämlich schreibt Quatremère in dem oben angeführten Memoire p. 228 diesen Namen, und wir haben nicht gezögert, den Text danach zu ändern, da diese Cor-

nabatäischen Dienstes, in welchen die Namen Zambuschad, Zagrit, Roane erwähnt werden; Zambuschad sei der Lehrer Adam's gewesen u. dergl. m.

62. Rufari. Für den Fall, daß ich vom Standpunkte einer unzuverlässigen Nation und eines Volkes, das keine allgemein anerkannte Lehre besitzt, gegen dich gestritten, wäre deine Erwiderung richtig gewesen. Was aber sagst du zu den Philosophen, die in Folge ihrer gründlichen und scharfsinnigen Forschungen darin übereinstimmen, daß die Welt von jeher sei, also nicht seit zehntausend, nicht seit tausendmal-tausend Jahren, sondern überhaupt ohne allen Anfang?

63. Meister. Den Philosophen ist das nicht zu verargen, da sie zu einem Volke, den Griechen, gehören, die weder Wissenschaft, noch Religion aus Ueberlieferungen haben. Die Griechen sind ja Nachkommen Jafet's, die im Norden ihren Wohnsitz haben, während das von Adam her überlieferte Wissen, nämlich das vom Gottesgeist durchdrungene Wissen, sich nur bei den Nachkommen Sem's, des Kleinods Noah's, erhalten hat. Und dies Wissen ist seit Adam nicht von dem Kleinode gewichen und wird nicht weichen. Zu den Griechen hat sich das Wissen erst verpflanzt, seitdem sie sich zur Macht emporzuschwangen, und zwar von den Persern aus, zu denen es von den Chaldäern gekommen war. Damals standen unter ihnen die berühmten Philosophen auf, nicht früher und nicht später. Seitdem

וצגריה<sup>1</sup> ורואני<sup>2</sup> ואמרו כי הם קודם אדם ושינובשאד היה רבו של אדם הראשון והדומה לזה:

ס"ב אמר הכוזרי אמור כי טענתי עליך באומה המופקרת ובעם שאינם מסכימים על דעת אחת והיטבת החשובה בזה ומה תאמר בפילוסופים והם כאשר הם מן המחקר והדרדוק והסכימו על הנצחות<sup>3</sup> והקדמות לעולם ואין זה עשרת אלפים ולא אלפי אלפים אלא דבר שאין לו תחלה<sup>4</sup>:

ס"ג אמר החבר הפילוסופים אין להאשים אותם<sup>5</sup> מפני שהם עם שלא נחלו חכמה ולא תורה מפני שהם יונים ויון מבני יפת השוכנים בצפון והחכמה שהיא ירושה מאדם והיא חכמה המוחזקת בכח אלהי איננה כי אם בורע שם<sup>6</sup> שהיא סגולה נח לא פסקה החכמה ולא חפסוק. מן הסגולה ההיא מאדם ולא היתה החכמה ביון אלא מעת שגברו ונעתקה החכמה אליהם מפרם ואל פרם מכשדים וקמו בהם הפילוסופים המפורסמים בימים ההם

ruption sich wohl aus dem Hebräischen ו, und ד, nicht aber aus dem Arabischen, wo و, und د, gar keine Aehnlichkeit haben, erklären läßt) lebte lange nach Zagrit (s. folg. Anm.) und fügte zu dessen Bemerkungen noch welche aus eigener Erfahrung bei. Er wird in dem oben angeführten Manuscript f. 65 r. genannt.

1) צגריה (Quatremère schreibt p. 227 Zagrit, also wahrscheinlich im Arabischen mit و beginnend) f. 40 v. 41 r. hat Abhandlungen über Ackerbau, Medicin u. s. w. geschrieben.

2) רואני (Quatremère liest p. 228 Raouta, so daß auch hier der Name corrupt ist; doch findet diese Variante schon im arabischen Texte ihre Erklärung, da و und د sehr leicht zu verwechseln sind, nicht aber ن und ت, weswegen wir den hebräischen Text nicht geändert haben) vergl. f. 72, r. 110 r. war ein berühmter Arzt, der über Gifte geschrieben haben soll. Doch fehlt bei Q. die Bemerkung, daß diese drei vor Adam gelebt haben.

3) הנצחות fehlt in Var.

4) Einige editt. haben noch והכליה.

5) Salomo b. Abdrat (רשב"א) R. Q. I, 9: אמני איני מאשים אחד מן הפילוסופים בבטלם העיניים, האלו כלם לפי שלא יריחם דבר נבואי ולא קבלת חכם מחכמים Gutachten viel Analogie mit den Ansichten des Autors darbietet.

6) Indem, wie unten I, 95 gesagt wird, die Semiten die gemäßigten Erbstücke zu ihrem Wohnsitz erhielten.

die Herrschaft an die Römer übergang, ist unter ihnen bis auf den heutigen Tag kein anerkannter Philosoph aufgetreten.

לא קודם לכן ולא לאחר מכן ומעת ששבה המלוכה לדומיים לא קם בהם פילוסוף מפורסם עד עתה<sup>1</sup>:

64. Rufari. Nun folgt daraus, daß wir den Forschungen des Aristoteles kein Vertrauen schenken sollen?

ס"ד אמר הכוזרי יכי זה מהיב שלא נאמין לארסטו בחכמתו:

65. Meister. Ja, das folgt daraus; er mählte seinen Verstand und sein Denken ab, weil er keine Ueberslieferung von Jemandem erhielt, dessen Aussage er Glauben schenken konnte. Als er nun über Anfang und Ende der Welt nachdachte, konnte er sich eben so schwer in die Vorstellung von der Anfänglichkeit derselben hineinendenken, wie ihm die Unerforschlichkeit schwer ankam. Endlich entschied sich sein

ס"ה אמר החבר כן מפני שהטריח את שכלו ומחשבתו בעבור שלא היתה בידו קבלה ממי שיאמין בהגדרתו וחשב בתחלת העולם וסופו והיה קשה על מחשבתו לצייר התחלה כאשר היה קשה גם כן הקדמות אך הכריע הקשותיו הנוטים אל הקדמות במחשבתו המופשטת

1) Die hier und unten II, 20. 66 geltend gemachte Ansicht, daß alle Wissenschaften eigentlich von den Hebräern herstammten und zwar von diesen zu den Chaldäern, von den Chaldäern zu den Persern, von diesen zu den Griechen und von da zu den Römern gekommen seien (wie nach Pesach. 119<sup>a</sup> die materiellen Schätze von einem Volke zum andern gewandert sind, und ungefähr wie der Thron Salomo's nach den Ester-Targumen Auf.), diese Ansicht ist sehr alt und nicht bloß unter jüdischen Autoren verbreitet gewesen. Josephus Cap. II, stimmt mit Euseb. praep. evang. 9, 3 (der von Bibago im Derech Emuna II, 3 und Moscato zu Rufari II, 11 f. 115<sup>a</sup> citirt wird) und mit Ibn Roschb הפלה ההפלה (bei Bibago a. a. O. und Munt le Guide I, p. 333 Anm. לא יספק אחד שהנה היו בבני ישראל חכמים רבים וזה גלוי מהספרים אשר ימצאו אצל בני ישראל ע"ה (המיתוסים אל שלמה ולא סרה חכמה ענין נמצא באנשי הנבואה והם הנביאים ע"ה) überein. Vergl. Matm. More I. 71 (und die Bemerkung Munt's) II, 11 und die in Teüda be-Jisrael p. 88 Anm. angeführten Autoren, denen noch Simon Duran Rga. I, No. 104 und Moscato Refusot Jehuda 68 hinzuzufügen). — Mit diesen Ansichten hängen dann auch die sagenhaften Erzählungen von dem Zusammentreffen griechischer Philosophen mit jüdischen Propheten und Weisen zusammen, wie des Pythagoras mit Ezechiel (Wolfs Bib. Hebr. I, p. 983), des Aristoteles mit Simon dem Gerechten (Joseph b. Schemtob in Einleit. zum Comm. zu המורה נ"י und Abrav. in Nachlatz Abot vgl. Meor Enajim c. 22 f.) die Bekanntschaft des Sokrates mit den Lehren Achiotosel's und Asaf's und des Plato mit denen der Propheten (Zuchaf. 157<sup>b</sup> ed. Cracau.) u. s. w. f. Buxtorf's Rufari-Ausgabe p. 31. Wolfs B. I, p. 218. — Es bedarf bei dem heutigen Standpunkt der Wissenschaft keines Beweises mehr, daß allen diesen Nachrichten jede historische Glaubwürdigkeit abgeht. Man weiß, daß Wissenschaften und Künste, zunächst die Philosophie, sich bei den Griechen unabhängig vom Orient ausgebildet haben (was auch gar nicht durch die Spuren der alten aus dem Orient mitgebrachten Kenntnisse widerlegt wird) und daß erst seit Alexander von Macedonien, seit der immer weiteren Verbreitung der Juden in den Ländern des römischen Reiches, seit dem Untergange des jüdischen Staates u. s. w. ein Zusammenfluß der zwei in ihren Grundelementen so verschiedenen Richtungen, der orientalischen und der griechischen, von sichtbaren Folgen begleitet ist. Aber eben diese immer stärker werdende Einwirkung des Griechenthums und die unwillkürliche Anerkennung des Großen und Schönen, das aus der klassischen Welt, den Orient weit hinter sich lassend, hervorgegangen, scheint im Gemüth der Gläubigen den Keim zu dem Glauben gelegt zu haben, daß alles dies Wissen eigentlich von den Hebräern ausgegangen sei, indem es undenkbar schien, daß Männern, die in so hohem Grade der göttlichen Offenbarung gewürdigt wurden, Dinge unbekannt geblieben, in deren Heiden solche Erfolge erzielt hatten.

abstractes Denken in seinen Schlüssen für die Uner-schaffenheit, weil er nicht dazu kam, über die Zeit-rechnung und die Abstammung der Menschen sich von denen, die vor ihm waren, Belehrung einzu-ziehen. Hätte jener Philosoph in einer Nation ge-lebt, bei der es anerkannte Ueberlieferungen, die nicht anzufechten waren, gab, so hätten seine Schluß-folgerungen und Deductionen ihn dahin geführt, die Anfänglichkeit trotz ihrer Schwierigkeit zu bekräftigen, wie er die Uner-schaffenheit, die noch schwerer anzu-nehmen ist, bekräftigte.

66. Rufari. Gibt es denn dafür einen Be-weis, der vom Verstande als entscheidend angenommen werden muß?

67. Meister. Woher soll denn ein Beweis bei dieser Untersuchung kommen? Fern sei es von Gott, daß die Tora etwas enthielte, was Erfahrung oder Verstandesschluß umstoßen könnte. Die Tora enthält Wunderbares, Veränderungen des Naturlaufes, ent-weder indem sie Neues schafft oder ein Ding in das andere verwandelt, und legt dadurch Zeugniß ab von der Weisheit des Schöpfers und von seiner Allmacht, da er thut, was er will und wenn er will. Die Frage über Erschaffenheit und Uner-schaffenheit ist eine sehr schwierige, die Argumente für beide wiegen sich einander auf; für die Erschaffenheit ent-scheidet die prophetische Ueberlieferung von Adam und Noach bis Moses, die ohne Zweifel mehr Glauben ver-dient, als die Speculation. Ja, wäre ein Bekenner der Tora sogar gezwungen, an die Hyle, die unerschaffene Materie, und an viele Welten vor dieser Welt zu glauben, so würde das seiner Religion keinen Ein-trag thun; denn vermöge dieser glaubt er, daß die

ולא ראה לשאול על מנין שני מי שהיה לפניו והאיד נתיחסו בני אדם ואלו היה הפילוסוף באומה שינחל מקובלות ומפורסמות שאינו יכול לדרוח אותם היה מתעסק<sup>1</sup> בהקשותיו ומפתיו להחזיק החרוש עם קשיו כאשר החזיק הקדמות אשר הוא יותר קשה לקבל<sup>2</sup>:

ס"ו אמר הכוזרי וכי יש כמופת הכרעה חתפשט בשכל:

ס"ו אמר החבר ומאין לנו מופת בשאלה הזאת חלילה לאל שחבא התורה במה שידהיה ראייה או מופת אך תבא התורה בנפלאות ושנות המנהגים לבריאת דברים או להפך דבר אל דבר אחר להורות על חכמת בורא העולם ויכלתו לעשות מה שחפץ בעת שיחפץ ושאלת החרוש והקדמות עמוקות וראיות שתי הטענות גם כן<sup>3</sup> שוות עד שתכריע החרוש הקבלה מאדם ועד נח ומשה בנבואה אשר היא מאין ספק יותר נאמנת מן ההקשה ואם היה מצטרך בעל התורה להאמין ולהורות בהיולי<sup>4</sup> בחומר קדמון ועולמים רבים קודם העולם לא היה בזה פגם באמונתו כי הוא מאמין כי העולם הזה הוא הדש

1) Var. מהחן

2) Die Frage, ob die Welt einen Anfang gehabt oder nicht (über חרוש und חרמות) ist eine derjenigen Untersuchungen, welche die Religionsphilosophie des Mittelalters am eingehendsten beschäftigt hat. Maim. bespricht diese Frage ausführlich im 2. Th. des More und legt (ungefähr wie unser Autor) ein besonderes Gewicht darauf, daß auch Aristoteles keinen zwingenden Beweis für die Uner-schaffenheit der Welt habe beibringen können. Vergl. More II, 15, Anfang; daselbst c. 16 sagt Maimonides: Ich beabsichtige nachzuweisen, daß die Erschaffenheit der Welt, wie unser Glaube sie lehrt, nicht unmöglich ist, und daß alle philosophischen Beweise, aus denen hervorzugehen scheint, daß es nicht so ist, wie ich gesagt habe, umgestoßen und nicht als Einwände gegen uns gebraucht werden können. Da dies für mich feststeht, und die Frage, ob die Welt einen Anfang habe oder nicht, unentschieden bleibt, so nehme ich die von der Prophetie gegebene Lösung an, indem die Prophetie über Dinge Aufschluß gibt, zu welchen die Speculation nicht reicht u. s. w. Vergl. das c. 17 u. 25.

3) Das fehlt in Var.

4) Das fehlt in Var.

jetzige Welt seit einer gewissen Zeit entstanden ist und daß die ersten Menschen darauf Adam und Eva waren.

68. Rufari. Vorläufig will ich mich mit diesen Auseinandersetzungen über diesen Gegenstand begnügen; sollte meine Verbindung mit dir noch länger dauern, so werde ich dich mit einer eingehenderen Behandlung desselben bemühen. Jetzt komme auf das zuerst besprochene Thema zurück, nämlich wie ihr die Ueberzeugung in euch befestigt habt, daß der Schöpfer der Körper und der Geister, der Seelen, der geistigen Wesen, der Engel, Er, der zu heilig und erhaben ist, als daß man ihn mit dem Geiste, geschweige denn mit den Sinnen erfassen könne, in Beziehung getreten sei mit einer so niedrigen, von verächtlichem Stoffe gebildeten Kreatur, wenn diese auch von wunderbarem Bau ist; denn auch in dem kleinsten Wurm zeigt sich ja eine so wunderbare Weisheit, daß unser Verstand sie nicht begreifen kann.

69. Meister. Dieser Einwand bedarf keiner weitläufigen Erledigung. Schreibst du die Weisheit, die sich z. B. in der Bildung der Ameise zeigt, einer Sphäre oder einem Stern oder sonst Jemandem zu, außer dem Schöpfer, dem allmächtigen, der in weiser Abwägung Jedem das gegeben, was es braucht, ohne Zuviel noch Zuwenig?

מומן ידוע וחלחל האדם אשר היו בו אדם וחיה<sup>1</sup>:

ס"ח אמר הכוזרי די לי כאלה הטענות המספיקות<sup>2</sup> בשער הזה ואם תארך חברתי עמך אטריחך להראות לי הטענות המספיקות<sup>3</sup> אבל שוב אל גלגול דברך והאיד החחוק בנפשכם הדבר הגדול הזה שיהיה לבוא הגופות והרוחות<sup>4</sup> והנפשות והשכלים והמלאכים אשר נחעלה והתקדש והתגדל מהשגת השכלים כל שכן מהחושם חבור עם הבריאה הואת הנבונה<sup>5</sup> המנונה בחמרה ואם היא נפלאה בצורתה כי בקטן שברמשים מפליאת חכמתו מה שאין הדעת משגת אותו<sup>6</sup>:

ס"ט אמר החבר בדברך זה לא הוצרכתי בדברים<sup>7</sup> רבים להשיבך האתה מיחס ואח החכמה הנמצאת בבריאח הנמלה דרך משל אל גלגל או אל כוכב או לוולחתי<sup>8</sup> מבחתי הבורא היכול המשער אשר נחן לכל דבר חקו סאין חוספת וחסרון:

1) Diese vom Standpunkte des Autors befremdliche Concession, deren volle Bedeutung und Konsequenzen er sich nicht ganz klar gemacht zu haben scheint, diese Annahme einer unentstandenen, also gleich Gott von jeher existirenden Materie (worüber More II, 13 ausführlich handelt), zu der Ibn-Esra zu Gen. Anf. nur in sehr verhüllter Weise sich bekennt, und die ihn und L. b. Gerson in den Geruch legerischer Ansichten gebracht hat, findet eine (scheinbare) Stütze in hagabischen Aussprüchen, wie: א"ר יהודה בר סימון דיי ערב אין כתיב כאן אלא ויהי ערב מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן (Bereshit Rabba c. 3 f. 3 c.) und א"ר אבהו מלמד שהיה בונה עולמות ומחריבן (daf. c. 2 f. 3 a.); vergl. More II, 30, und die Besprechung ähnlicher Sätze aus Pirke R. Eliezer daselbst II, 26. — Uebrigens wird diese Ansicht des Autors angeführt bei Chisbaj Crescas, Or Abdonai III, 1 Ende und Abravanel, Misalot Elohim 6 b. 7 c. 13 ab; vergl. auch Moscato, Refuzot Sehuba 68 a.

2) Var. המספיקים.

3) Vergl. unten V, 17 ff.

4) Zu bemerkt Metanel Caspe: ואלה הרוחות הם עשנים דקים מחילים מאד דן ונקי אשר חסרו מהאוויר החיצוני וכו קיומם והשארותם. Vergl. II, 26.

5) Var. הנבונה.

6) Diesen auch III, 17. IV, 25. V, 20 wiederkehrenden Gedanken, hat auch Bachji Cho b. Fa-Lebabot I, 7 (und Bogen) כי החכמה בקטן ובגדול) ואמר הפילוסוף אין במה שברא האלהים יותר נפלא ממה שברא ור"ל כי החכמה בקטן ובגדול) und Mo Iktarim II, 1 (zum Theil), der „Aristoteles im 11. Buch von den Thieren“ citirt.

7) Var. הצרכתי אל דברים.

8) Var. לחלחם.

70. Rufari. Das schreibt man der Thätigkeit der Natur zu.

71. Meister. Und was ist das: Natur?

72. Rufari. Eine gewisse Kraft, wie in der Wissenschaft gelehrt wird; wir wissen nicht, was sie ist, aber die Gelehrten wissen es gewiß.

73. Meister. Sie wissen davon so viel wie wir. Die Definition des Philosophen lautet: Sie ist der Anfang und Urgrund, wodurch ein Ding ruht und sich bewegt, und zwar in wesentlicher und nicht zufälliger Art.

74. Rufari. Das heißt also, daß Etwas, was sich von selbst bewegt und von selbst ruht, irgend eine Ursache habe, wodurch es ruht und sich bewegt, und diese Ursache sei die Natur.

75. Meister. Das will er sagen mit sehr subtiler Unterscheidung zwischen dem, was zufällige, und zwischen dem, was naturgemäße Wirkung äußert. Die Worte machen den Hörer stutzig, aber das Resultat der Belehrung ist das Gesagte.

76. Rufari. Ich sehe also, daß man uns mit Lebensarten irre führt, und uns dazu bringt, die Natur Gott gleich zu stellen, indem wir sagen, die

ע אמר הכורי וזהו המיוחס אל פעל הטבע:

ע"א אמר החבר ומה הוא הטבע:

ע"ב אמר הכורי הוא כח מהכחות על מה ששמענו בחכמות ואין אנו יודעים מה הוא אבל החכמים יודעים אותו בלי ספק:

ע"ג אמר החבר אבל ידיעתם בו כדיעתנו גדר אותו הפילוסוף כי הוא ההתחלה והסבה אשר בה ינוח וינוע הדבר אשר הוא בו כעצם ולא במקרה<sup>1</sup>:

ע"ד אמר הכורי כאלו הוא אומר כי הדבר אשר ינוע מעצמו וינוח מעצמו יש לו סבה מה בה ינוח וינוע והסבה ההיא היא הטבע:

ע"ה אמר החבר וזה הוא שרצה<sup>2</sup> לומר עם דיוקות רב ודקדוק והפרש בין מה שיפעל במקרה ממה<sup>3</sup> שיפעל בטבע והדברים מבחילים השומעים אבל העולה מדיעתם בטבע זה הוא:

ע"ו אמר הכורי אם כן אני רואה שהתעונו בשמות האלה ושמונו משתפים עם הבורא<sup>4</sup> כאמרנו

1) Diese Erklärung findet sich mit denselben Worten bei Aristot. Phys. II, 1. und hat den Sinn, daß die Natur das immanente Princip der Bewegung in den Dingen sei. Es ist also damit ausgesprochen, daß die Natur die absolut allein zu Grunde liegende *oústa* ist und daß dem Aristoteles Weltkraft und Natur in Nichts unterschieden sind (s. § 76. vergl. III, 23). Diese Hauptbestimmung, welche Aristoteles mit der Definition der Natur bezweckt, beachtet der Autor hier weniger, und hebt die minder wichtige Bestimmung von dem Gegensatze dessen, was das Princip seiner Bewegung außer sich hat, wie Werke der Kunst u. s. w. und dem, was das Princip der Bewegung in sich hat, hervor. Allein auch dieser Gegensatz, der § 75 näher bestimmt wird, ist dort nur sehr äußerlich aufgefaßt, indem mit demselben bei Aristoteles eigentlich die scharfe Sondernung zwischen Physik und Ethik ausgesprochen ist, und zwar so, daß bei allem Handeln dasjenige, was durch das Handeln hervorgebracht wird, ein Höheres ist, als das Handeln selbst und auch das Princip seiner Bewegung außer sich, nämlich in dem Handelnden hat. — Im הגדרים כ' lautet die Definition von טבע folgendermaßen: ההתחלה המנוחה והתנועה המיוחדים בטבע הוא הדבר אשר הוא ההתחלה המנוחה והתנועה המיוחדים בטבע. בנמצא נמצא נון הנמצאות המנוחות

2) שרצני, wie Fano und Ven. 1 lesen, scheint falsche Auflösung von ר"ל zu sein.

3) Var. בין מה.

4) Wörtlich: „Sie machen uns gleichlegend (die Natur) dem Schöpfer“, daher wir משתפים statt משתתפים lesen. Var. liest שמונו statt שמונו, in welchem Falle auch שהתענו (mit dem Subj. ה' הילוסוף) zu lesen wäre.

Natur ist weise, die Natur bildet, ja vielleicht consequentermaßen, die Natur erschafft.

77. Meister. So ist es. Freilich haben die Elemente, die Sonne, der Mond, die Sterne, Einflüsse in Beziehung auf Wärme und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit und was damit zusammenhängt. Aber wir können ihnen keine Intelligenz, sondern nur eine Thätigkeit zuschreiben, während das Gestalten, Abwägen, Fortpflanzen, kurz Alles, wozu eine mit Bewußtsein handelnde Intelligenz nöthig ist, nur dem Gott, dem weisen, allmächtigen, abmessenden zugeschrieben werden darf. Wer nun die Kräfte, welche die Materie durch Wärme und Kälte gestalten, Natur nennt, handelt nicht unrecht, wenn er ihnen nur nicht Intelligenz beilegt, wie er ja auch dem Manne und der Frau nicht die Erschaffung des Kindes durch ihre Vereinigung zuschreiben kann; sie sind Werkzeuge dafür, daß die Materie die menschliche Form annehme, aber die Form selbst kommt von dem formenden Allweisen. Du darfst es überhaupt nicht für unwahrscheinlich halten, daß sich Spuren höherer, göttlicher Thätigkeit in dieser niedern Welt zeigen, wenn die Stoffe geeignet sind, sie in sich aufzunehmen. Hier liegt die Wurzel des Glaubens und die Wurzel des Unglaubens.

78. Rufari. Wie kann die Wurzel des Glaubens zugleich die des Unglaubens sein?

79. Meister. Ja wohl. Die Dinge, die geeignet sind, jene göttlichen Spuren in sich aufzu-

הטבע חכם פועל ואפשר<sup>1</sup> בורא על טעם דבריהם:

ע"ז אמר החבר כן הוא אבל יש ליסודות ולשמש ולירח ולכוכבים פעלים על דרך החסום והקירור וההרטבה והיושב והחלויים בהם מבלי שניחם להם חכמה רק עבודה אבל הציור והשיעור וההורעה וכל אשר יש בו חכמה לכונה לא יתיחם כי אם לחכם יכול משער<sup>2</sup> ומי שקורא אלה שמחנקין החומר בחסום ובקירור<sup>3</sup> טבע לא ייך כשמרדק מהם החכמה כאשר ירחיק מהאיש והאשה יצירת הולד בהתחברם אך הם עוזרים לחומר המקבל<sup>4</sup> צורת האדם והצורה טאח המצייר החכם ואל יהיה רחוק בעיניך הראות רשמי עיניים אלהיים נכבדים בעולם הזה התחתון כשיהיו החוטרים ההם נכונים לקבל אותם<sup>5</sup> וזהו שורש האמונה ושורש המר<sup>6</sup>:

ע"ח אמר הכוורי ואיך יהיה שורש האמונה הוא שורש המר:

ע"ט אמר החבר כן כי הרברים אשר יכנו לקבל הרשמים ההם

1) Statt ואפשר hat Var. שנבא לומר.

2) Var. המסער.

3) Das Warme und Kalte als die zwei Principe der erscheinenden Dinge hat Parmenides aufgestellt (Arist. Phys. 1, 5, wo auch die andern Principe von Nässe und Trockenheit aufgezählt werden).

4) Var. לקבל

5) So wie der Meister seinen Gegner von dem untergeordneten Werthe der Natur überzeugt hat, sucht er die oben (§ 68) aufgestellte Frage über die Möglichkeit einer Beziehung Gottes zu den Menschen dahin zu beantworten, daß er darauf hinweist, wie die Formbestimmungen der Materie (צירי החומר) göttliche Thätigkeiten seien und daß diese Thätigkeiten nach Verschiedenheit des Stoffes, durch welchen und an welchem sie sich kund geben, sowohl qualitativ als quantitativ verschieden zur Erscheinung gelangen. Unter den Hauptreihen der Natur, die demnach Hauptmanifestationen der göttlichen Thätigkeit sind, besitzt der Mensch wiederum den geeignetsten Stoff und die beste Natur zur Aufnahme der göttlichen Thätigkeit, daher er die Stufe der Prophetie ersteigen kann (vergl. oben § 31—41 u. V. 20). Es ist also hierdurch der Einwurf (§ 68 Ende), daß auch im kleinsten Wurm sich eine wunderbare Weisheit manifestire, widerlegt.

6) Diese Worte werden in den unter dem Namen אמונה ררך dem Ariele, Lehrer des Nachmanides, zugeschriebenen Antworten über die Gefiret (ed. Goldberg S. 24) gebraucht; vergl. S. Sachs, Ha-Palit S. 45 ff.

nehmen, stehen nicht in der Macht der Menschen, und sie können sie nicht nach Quantität und Qualität abmessen; kennen sie auch die Dinge selbst, so kennen sie doch nicht die passenden Zeiten. Vielmehr bedarf es, was die Wesenheit derselben, ihre Zusammenfügung und die Vorbereitung dazu betrifft, einer vollständigen, von Gott speciell ausgehenden Belehrung. Wer einer solchen theilhaft wird und ihr in allen Stücken und Vorschriften vollständig nachkommt, der ist der Gläubige. Wer aber sich bemüht, die Aufnahme jenes Gottesgeistes durch eigene Forschung, durch Speculation und Schlitze zu bewerkstelligen, wie sich dergleichen in astrologischen Schriften findet, durch Herabziehen geistiger Kräfte, Verfälschung von Bildern und Talismanen, der ist der Ungläubige; denn er bringt Opfer und Räucherwerk nach eigener Berechnung und Speculation, ohne zu wissen, was in Wahrheit zu thun sei, womit, und wie und wo und wann und durch welche Menschen, und wie mit der Sache zu verfahren sei, und so viele Dinge, die aufzuzählen zu weit führen würde. Er gleicht einem Narren, der in die Vorrathskammer eines Arztes kommt, von dem man allgemein weiß, daß seine Arzneien helfen. Der Arzt ist nicht anwesend, aber Leute finden sich ein in diesem Vorrathshause, um Hülfe zu suchen. Da gibt ihnen denn der Narr aus den Gefäßen, ohne die Arzneien selbst zu kennen, ohne zu wissen, wie viel man von jedem Heilmittel für einen jeden zu geben habe, und so tödtet er Viele mit den Arzneien, die ihnen hätten nützlich werden können. Trifft es sich einmal zufällig, daß das, was aus irgend einem Gefäß genommen wird, hilft, so wenden sich die Menschen diesem zu und glauben, in ihm liege die Hülfe, bis sie wieder anderswo eine solche durch Zufall herbeigeführte Heilung sehen und sich wieder ihr zuwenden. Sie be-

האלהיים אינם ביכולת אדם ולא יוכלו לשער כמותם ואיכותם ואם ידעו עצמם לא ידעו ומניהם<sup>1</sup> אך היותם וחבורם והומון להם צריך בזה אל ידיעה שלמה מפורשת חכלית הביאור מאת האלהים ומי שהגיעו הדבר הזה וקיים אותו על גבוליו ותנאיו בלב שלם הוא המאמין ומי שהשתדל לחקן הדברים לקבל הענין שהוא במחקר וסברות והקשות ממה שימצא בספרי החזקים והורדת הרוחניות ועשיית הצלמים והטלסמאות הוא המסמר כי הוא מקריב הקרבנות ומקטיר הקטורות מהקשה וסברא ואינו יודע אמתת מה שראוי וכמה ואין ובאיה מקום ובאיה עת ומי מבני אדם ואין ראוי להחזקס בענין ההוא וענינים רבים ספורם יאריך כנסיל<sup>2</sup> אשר נכנס באוצר רופא מפורסם כי רפואותיו מועילות והרופא אינו בו ובני אדם היו מכוונים אל האוצר ההוא לבקש חנועלת והכסיל ההוא היה נותן מן הכלים ההם והוא לא היה מכיר הרפואות ולא כמה ראוי להשקות מכל רפואה ורפואה לכל איש ואיש והמית אנשים רבים ברפואות ההם אשר היו מועילות להם ואם יודמן שיקבל חנועלת אחד מהם בכלים מן הכלים ההם יטו בני אדם אליו ויאמרו כי אותו הוא המועיל עד אשר יראו לזולתו חנועלת במקרה יטו גם כן אליו ולא ידעו

1) Der Mensch weiß z. B., daß durch moralische Gesinnung und religiöse Handlung das göttliche Wohlgefallen erworben werden kann; aber das Nähere weiß er nicht, da ja auch Tugenden durch ein Uebermaß oder durch unrechte Zeit u. s. w. in ihr Gegenteil übergehen können. — Die hier ausgesprochenen Gedanken ziehen sich wie ein Leitender Faden durch das ganze System des Autors; sie bilden die Grundlage seiner Symbolisirung des mosaischen Zeltes und seiner Geräthe sammt dem Opfercultus (II, 25 ff.) und sind ebenso der Hauptgefahrspunkt in seiner Polemik gegen die Karaiten (III, 7. 23 ff.); endlich bilden diese Gedanken den vierten der V, 20 niedergelegten Grundzüge.

2) Var. ויהי כנסיל.



denken eben nicht, daß das eigentlich Helfende der Rath des weisen Arztes ist, der die Arzneien angefertigt und sie gehörig abgemessen hat, der dem Kranken Anweisung gegeben, wie er sich die Gesundheit wieder verschaffen könne, in Bezug auf Essen, Trinken, Bewegung, Ruhe, Schlaf, Waschen, Luft, Liebesgenuß u. s. w. — In solcher Weise waren die Menschen vor Moses mit wenigen Ausnahmen bethört durch den Glauben an astrologische und elementare Kräfte, gingen von einem Glauben zum andern über, von einem Gotte zum andern, oder nahmen deren mehr an, und vergaßen den Führer und Leiter jener Kräfte, der dieselben als ein Mittel zum Wohlfühlen geschaffen, während sie andererseits Schaden können, je nach der Zurüstung und Vorbe- reitung dazu. Das eigentlich Nützliche ist der Gottes- geist, das eigentlich Schädliche dessen Mangel.

80. Kufari. Kommen wir auf unser Thema zurück und belehre mich, wie eure Religion entstan- den, wie sie sich verbreitet und bekannt geworden, wie die früher getheilten Meinungen sich einigten, und wie viel Jahre zur vollständigen, dauernden Befestigung des Glaubens nöthig waren. Denn ohne Zweifel gehen Religionen in ihren Anfängen von Einzelnen aus, die mit Macht das vertreten, was Gott zur Erscheinung kommen lassen will; bald mehren sich die Anhänger, sie erlangen Macht durch

כי המועיל בעצמו אמנם הוא עצת הרופא ההוא החכם אשר חבר הרפואות ההם והיה משער אותם כראוי והיה מצוה החולה שיומן מה שצריך לרפואה במאכל ומשקה ותנועה ומנוחה ושינה וקיצה ואויר ומשגל וזולתם<sup>1</sup> ועל הדרך הזה היו בני אדם קודם משה ולחי מעט מוער נפתים בנמוסי הכוכבים והטבעים ונעזקים מנימוס אל נימוס ומאלוה<sup>2</sup> אל אלוה ואפשר שמחזיקים ברכים מהם ושוכחים מנהיגם ומנהלם ומשיטם סבה<sup>3</sup> לתועלת והם בעצמם סבה לנזקים כפי ההכנה והזמן אבל המועיל בעצמו הוא הענין האלהי והמוזק בעצמו הוא העדרו:

פ אמר הכורר נשוב אל ענינינו<sup>4</sup> והודיעני איך קמה תורתכם ואיך פשטה ונראתה ואיך נחברו הדעות אחרי אשר היו חלוקות ובכמה שנים נתסדרה<sup>5</sup> האמונה ונבנתה עד שנחזקה ונשלמה כי התחלחלה הרחוק מבלי ספק לא תהיינה כי אם ביחידים<sup>6</sup> שמתגברים לעזור הדבר אשר ירצה האלהים להראותו והם הולכים ורכים ועוזרים בעצמם

1) Die Anwendung dieses Gleichnisses ist: Gott hat in der Welt die Gestirne geschaffen, damit sie wohlthätigen Einfluß auf die Natur üben; die Sterndeuter und Zauberer verführen aber das Volk zu dem Glauben, daß die Sterne und Elemente die Spender alles Guten seien, und vergessen dabei oder sehen nicht ein, daß es Gott ist, der durch jene Elemente und Naturkräfte wirkt.

2) Statt ומאלוה hat Fano: ומצוה.

3) Die Suffixa von מנהיגים, מנהלים, משמים beziehen sich auf כוכבים und טבעים als Objecte (während das Subject Gott ist); das letztgenannte Verbum hat noch einen Accusativ bei sich, nämlich סבה. Der Sinn ist also: Gleich wie es Arzneien giebt, die an sich selbst schädlich sind, durch einen verstandigen Gebrauch aber die heilsamsten Wirkungen hervorbringen können, ebenso verhält es sich mit den verschiedenen Cullen; daher analoge gottesdienstliche Verrichtungen bei den heidnischen Völkern einerseits und bei den Israeliten andererseits ganz verschiedene Erfolge haben mußten. Hierauf bezieht sich Abrah. zu Deut. 34, 10.

4) Anknüpfung an § 26 u. 27. Nachdem nämlich die Möglichkeit einer besonderen Beziehung Gottes zum Menschen dargethan, soll nunmehr erörtert werden, wie durch die Tora dies Ver- hältniß zu seiner Wahrheit gelangte.

5) Caspe hat statt נמיסרה die Lesart נמוססה (von βῆσις Grundlage), meint aber dann: והנסחא האמתית נתאוששה; beide Verba sind dem Sprachgebrauch Libbans fremd.

6) Var. ליחידים.

sich selbst oder durch einen König, der ihnen beisteht und die Masse zur Annahme der Religion nöthigt.

81. Meister. Auf diese Weise entstehen und wachsen nur Religionen, die ihren Ursprung vom menschlichen Verstande nehmen; wenn eine solche dann zu Macht und Ansehen gelangt, so heißt es, sie habe Hülfe und Belehrung von Gott empfangen. Aber die Religion, die ihren Ursprung in Gott hat, ist mit einem Male dagewesen; von ihr heißt es wie bei der Welterschöpfung: Werde und sie war!

82. Rufari. Du sehest uns mit deinen Worten in Erstaunen, Meister.

83. Meister. Die Sache selbst ist noch viel erstaunlicher. Die Israeliten waren Knechte in Aegypten, 600,000 an der Zahl von 20 Jahren an und darüber; sie hatten ihre Abstammung von den zwölf Söhnen Jakobs bewahrt keiner von ihnen war entronnen, keiner in ein anderes Land geflüchtet, kein Fremder hatte sich unter sie gemischt. So erwarteten sie die Zeit, für die der Ewige, der Gott ihrer Väter, Abraham, Isaak und Jakob, ihnen den Besitz des Landes Kanaan zugesagt. Dieses Land befand sich damals in den Händen von sieben Völkern, die sich auf dem Gipfel des Glückes und der Macht befanden, während die Israeliten auf's Tiefste durch den Druck Pharao's, der sogar ihre Kinder tödtete, gebeugt waren. Nun sendete Gott Moses und Aäron, die sich trotz ihrer Schwäche dem mächtigen Pharao

או שיקום להם מלך עזר ויכריח  
החמון על הדבר ההוא:

פ"א אמר החבר לא יקום ויגדל על  
הדרך הזה אלא הנימוסים השכליים  
אשר התחלחם מן האדם וכאשר  
יגמר ויעזר יאמר כי הוא נעזר מן  
הבורא ומלומד והדומה לזה אבל  
הנימוס אשר התחלחו מהבורא הוא  
קם פתאום ואמר כו<sup>1</sup> היה יהיה  
כבריא העולם:

פ"ב אמר הכחרי הבהלח אותנו  
בדברך החכר<sup>2</sup>:

פ"ג אמר החכר אבל הענין  
מבהיל יותר<sup>3</sup> כי היו בני ישראל  
משועבדים כמצרים שש מאות אלף  
רגלי מכן עשרים שנה ומעלה  
מתיחסים אל שנים עשר שבטים<sup>4</sup>  
לא נמלט מהם איש ולא ברח אל  
ארץ אחרת ולא נכנס ביניהם נכרי<sup>5</sup>  
מייחלים המועד אשר יעד כי אל  
אבותם אברהם יצחק ויעקב שינחילם  
אח ארץ כנען<sup>6</sup> וארץ כנען היתה  
בעת ההיא בידי שבע אומות בתכלית  
ההצלחה והחוקה<sup>7</sup> ובני ישראל בתכלית  
הדלות והעוני ביד פרעה הורג אח  
בניהם שלא ירבו ושלא משה ואהרן  
עם חולשחם ועמדו כנגד פרעה עם

1) Var. יאמר לו.

2) Es ist wohl nicht zufällig, daß der Israelit vom Könige jetzt zum ersten Male mit dem ehrenden Prädicat חבר angeredet wird, daß auch das dauernde bleibt, während er früher durch die Anrede יהודי seine Geringschätzung auszudrücken meinte. Vgl. oben § 12, 14, 28, dagegen unten § 92. II, 27. 45 u. f. w.

3) Die Darstellung historischer Verhältnisse aus der Urzeit, wozu hier und weiterhin Gelegenheit geboten wird, ist gewöhnlich vom Standpunkte der hagadischen Betrachtung zu beurtheilen; unsere Bemerkungen werden auf diese Auffassung hinzudeuten suchen.

4) Wovon der Bericht בית אבותם על משפחותם (Num. 1, 18) Zeugniß giebt.

5) Mit Bezug auf Midraschim wie: מלמד שהי ישראל מצוינים שם (Mechilta), und לא נמצא (בא Mechilta), und אחד מהם פרוץ ערוה וכו' Vaj. r. c. 32 f. 172 c. (Maschi Levit. 24, 11); wie denn die Aegypter selbst auf strenge Absonderung von den Fremden hielten.

6) Nach hagadischer Auffassung deutet Hohef. 2, 6 auf die den Israeliten auferlegte Verpflichtung hin, nicht eigenmächtig die Befreiung von der ägyptischen Sklaverei sich zu verschaffen. Die Söhne Esraim, welche diesem Befehle zuwider handelten, mußten dafür durch den Tod büßen (Ps. 78, 9. 1 Chr. 7, 21. nach hagad. Auffassung).

7) Var. הרוב והחוקה וההצלחה.

entgegenstellten mit Zeichen und Wundern und Veränderungen des Naturlaufes. Er konnte sich ihnen nicht entziehen, nichts Böses über sie verhängen, sich selbst nicht vor den zehn Plagen schützen, welche über die Aegyptier, ihre Gewässer, ihr Land, ihre Luft, ihre Gewächse, ihr Vieh, ihre Leiber und ihre Seelen kamen, indem in einem Augenblicke in der Mitternacht alle Erstgeborenen in ihren Häusern starben, so daß — mit Ausnahme der israelitischen Häuser — kein Haus war, in dem nicht ein Todter lag. Alle diese Plagen trafen nach vorangegangener Verwarnung und Androhung und zur festgesetzten Zeit ein und verschwanden ebenso, damit sich klar herausstelle, daß sie directe Willensäußerungen Gottes seien, der seinen Willen ausführt zu der Zeit, die ihm beliebt, nicht aber etwa eine Folge von Naturgesetzen oder von Wirkungen der Sterne oder von Zauberkünsten oder gar durch Zufall. Darauf zogen die Israeliten auf göttliches Geheiß in jener Nacht, während die Erstgeborenen (der Aegyptier) starben, aus der Knechtschaft Pharao's und schlugen den Weg nach dem Schilfmeere ein, geleitet von der Wolken- und Feuer säule, die vor ihnen hergingen und ihnen den Weg zeigten. Ihre Fürsten und Priester, die beiden göttlichen Greise Moses und Aäron, waren zu der Zeit, als sie den prophetischen Beruf antraten, achtzig Jahr und darüber alt. Bis zu dieser Zeit hatten sie keine Gebote, als einige wenige, die ihnen überkommen waren von jenen Einzelnen, Adam, Noah u. s. f.;

חוקתו באותות ובמופתים ובשנוי<sup>1</sup> המנהגים ולא יכול להסתר מהם ולא לצוות עליהם ברע ולא למנוע עצמו מעשר טכות אשר חלו במצרים במיטתו ובארצו ובאורו ובצמחיהם<sup>2</sup> ובבהמתם ובגופם ובנפשוחם<sup>3</sup> שמת מהם ברע אחד בחצות לילה כל בכור בכתייה ואין בית אשר אין שם ט וולתי בתי בני ישראל וכל המכות האלה היו באות באזהרה ובהתראה ובמועד ומסחלקות כרי שיחבר כי הם בכונה מאת אלה חפץ עושה חפצו בעת שיחפץ לא מצד הטבע ולא מצד הכוכבים ולא מצד כשפים ולא במקרה ואחר יצאו בני ישראל כדבר השם כלילה ההוא בעת שמתו בכוריהם מעברות פרעה והלכו דרך ים סוף ומנהלם עמוד הענן ועמוד אש הולכים לפניו ומנהיגים אותם ונגידיהם וכהנניהם שני הוקנים האלהיים משה ואהרן היו בעת שנתנבאו בני שמונים שנה ויותר עד העת ההיא לא היו להם מצות כי אם מעט מורשה מן היחידים ההם מאדם ועד נח<sup>4</sup>

1) Var. שני.

2) ובצמחיהם.

3) Ähnlich wie Ibn-Esra Ex. 8, 12 bemerkt, daß die drei ersten Plagen, welche die niederen Elemente, Wasser und Erde, angingen, durch Aäron, der in der Prophetie seinem Bruder nachstand, geschehen konnten (Raschi Ex. 7, 19. 8, 12 hat eine andere Erklärung), während zu den andern, die höher stehenden Elemente betreffenden Plagen die Thätigkeit Moses erfordert wurde, so daß ein Gradunterschied in der Aufeinanderfolge sich geltend macht, so scheint auch unser Autor diese successive Steigerung der Plagen an „Wasser, Erde, Luft, Pflanzen, Thieren, (menschlichen) Körpern und Seelen“ hervorheben zu wollen. Vergl. II, 58.

4) Nach dem Talmud (Sanh. 56, a) hat Noah folgende sieben Gebote empfangen, zu deren Beobachtung alle Nachkommen Noah's (also alle Menschen) verpflichtet seien: 1) Vermeidung des Götzendienstes, 2) der Gotteslästerung, 3) des Mordes, 4) der Blutschande, 5) des Raubes, 6) Pflicht der Gerechtigkeitspflege, 7) Verbot des Genusses des Fleisches von einem lebendigen Thiere (אבר מן החי). S. Maim.: Schot Melachim 9, 1. — Andere Meinungen im Talmud (Sanh. 56, a) differiren hievon in so fern, als sie entweder dem Adam schon alle sieben oder nur die ersten sechs dieser מצות שבע zuschrieben. Obgleich nun nach Maim. a. a. O. die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob noch mehrere Gesetze hinzugefügt, z. B. die der drei täglichen Gebete, der Beschneidung, des Zehnten, der Spannader, und sogar Amram, Vater des Moses in Aegypten, noch dieselben vermehrt, so erwähnt ihrer unser Autor hier wahrscheinlich deswegen nicht, weil nach rabbinischem Sprachgebrauche überhaupt, wie Raschi Aboda sara 51, a bemerkt, alle Geschlechter vor Moses in Beziehung auf Cultus בני נח heißen.

Moses schaffte diese nicht ab, sondern vermehrte sie. Als dann Pharao ihnen nachsetzte, bedurften sie keiner Kriegsgeräte — das Volk war ja gar nicht kriegsgeübt —, da spaltete Gott ihnen das Meer, daß sie es durchschritten, während Pharao und sein Heer darin versanken und dann todt vom Meere vor den Augen der Israeliten ausgeworfen wurden. Die Geschichte ist lang und bekant.

84. Rufari. Da zeigt sich in Wahrheit göttliche Thätigkeit, und was an Geboten damit zusammenhängt, muß angenommen werden; denn es kann gegen die Wahrheit jener Begebenheiten kein Zweifel erhoben werden, als wäre hier Zauberei oder Betrug oder Blendwerk im Spiele gewesen. Denn wäre dergleichen bei den Plagen, bei dem Spalten des Meeres und ihrem Durchzuge auch denkbar, so ist es doch keinesfalls bei ihrer Rettung aus der Knechtschaft, bei dem Tode ihrer Dränger, bei der Erlangung der Beute und der Zurückbehaltung ihres Geldes; so starrköpfig könnte nur ein Gottesleugner sein.

85. Meister. Und nun weiter und noch mehr, daß sie sich vierzig Jahre in der Wüste hielten, an einer Stätte, wo nichts gefäet werden kann, wo ihnen täglich, außer am Sabbat, von Gott geschaffenes Brod herunterkam, so daß sie vierzig Jahre sich davon ernährten.

86. Rufari. Freilich ist nicht in Abrede zu stellen, was 40 Jahre lang bei 600,000 Mann mit allen Angehörigen fortdauernd sich ereignete. Da übrigens das Manna sechs Tage lang herabfiel und am Sabbat ausblieb, so folgt daraus die Pflicht, den Sabbat zu beobachten, da sich an ihm ein besonderes göttliches Zeichen äußerte.

ולא בטלם משה אבל הוסיף עליהם ואחר כן רדף אחריהם פרעה<sup>1</sup> ולא נצטרכו אל כלי מלחמה ולא היו העם מלומדי מלחמה ובקע עליהם<sup>2</sup> אח הים ועברו בחוכו וטבע בו פרעה וחילו והשליכם הים מחים לעיני בני ישראל והדבר ארוך וידוע:

פ"ד אמר הכוזרי והו הענין האלהי באמת ומה שנחלה בו מן המצות ראוי לקבלו<sup>3</sup> כי אין נכנס בלב מאמחו<sup>4</sup> ספק לא מכשפים ולא מתחבולה ולא מדמיון ואלו נדמה להם המכות והבקע הים ועברם בחוכו לא ידומה להם הצלחם מן העבודות ומות מעבדיהם וקחת שללם והשאר ממנום אצלם וזה עקשות מאפיקורסים:<sup>5</sup>

פ"ה אמר ההבר ואחרי זה יוחר מזה שעמדו במדבר ארבעים שנה מקום אין זרע והוריד להם לחם נברא יום יום מלכד השבת אכלוהו ארבעים שנה:

פ"ו אמר הכוזרי גם אלה אין בהם מרחק מה שמתמיד ארבעים שנה לשש מאות אלף איש והנלוים אליהם ירד ששה ימים ויסחלק יום השבת אם כן חובה לקבל השבת מפני שהיה הענין<sup>6</sup> האלהי נדבק בו:<sup>7</sup>

1) Var. setzt zu: וחילו.

2) Var. להם.

3) Z. B. der Sabbat, wie im § 86 u. 87 angedeutet ist.

4) Statt מִמְחֹחוֹ („der es bewahrheitet“) hat Var. מִמְחֹחוֹ.

5) Das historische Factum der Offenbarung sucht der Verfasser dadurch allem Zweifel zu entziehen, daß er behauptet, die Wunderwerke, welche derselben theils vorangegangen, theils dieselbe begleitet haben, seien untrügliche Zeichen der Wahrheit, und Moses göttliche Sendung also nicht zu bezweifeln. Da er jedoch (vergl. § 87 Anfang) bald verspürt, daß Wunder für keinen untrüglichen Beweis der Sendung eines Propheten gehalten werden können, so begründet er dieselbe im Fortgange des Dialogs durch die öffentliche Gesetzgebung am Berge Sinai, von der die gesammten Israeliten Augen- und Ohrenzeugen waren.

6) Var. שרעקו.

7) Fast ganz ebenso Saabia Emunot, Einleitung (p. 15. ed. Leipzig.): ואני רחמתי כי ענין אמת המן:

87. Meister. Die Verpflichtung zur Heiligung des Sabbat gründet sich hierauf, auf die Erschaffung der Welt in sechs Tagen und auf das, was ich eben erwähnen will. Nämlich: Wenn auch das Volk an Mose glaubte, da er unter solchen Wunderzeichen seine Thätigkeit begonnen, so blieb doch noch in ihren Gemüthern ein Zweifel, ob Gott auch wirklich mit einem Menschen spreche, und nicht doch etwa ihre Religion ihren Ursprung in menschlichen Plänen und Veranstaltungen habe, zu denen sich später göttliche Hülfe und Unterstützung gefellte. Es schien ihnen unwahrscheinlich, daß jemand außer dem Menschen, spreche, da doch Sprechen eine körperliche Thätigkeit sei. Um nun diesen Zweifel aus ihrem Herzen zu entfernen, befahl ihnen Gott, sich innerlich und äußerlich zu weihen, wobei er besonders auf die Enthaltung vom Umgang mit den Weibern drang, und sich so auf Anhörung der Reden Gottes vorzubereiten. Durch diese Weihe erhob sich das Volk zur Höhe der Prophetie, so daß es die Reden Gottes von Angesicht zu Angesicht hören konnte. Und das geschah nach drei Tagen. Voran gingen gewaltige Erscheinungen, Donner, Blitze, Erdbeben und ein Feuer, das den Berg Sinai umloberte und dann noch vierzig Tage anhielt. Das Volk sah dieses Feuer, sah wie Moses in dasselbe hineinging und wieder heraustrat; das Volk hörte mit klarer Stimme die Zehngebote, die Grundpfeiler und Wurzeln der Tora, deren eine das Sabbatgebot ist, worüber schon Vorschriften beim Herabkommen des Manna gegeben worden. Also diese Zehngebote überkam das Volk nicht von einzelnen Männern, nicht von einem Propheten, sondern von Gott selbst wurden sie ihnen gegeben, nur daß sie nicht wie Moses die Kraft besaßen, die große Er-

פ"ו אמר החבר השבת מזהר עליו מזה ומכריאת העולם בששח ימי בראשית ומטה שאני עתיד לזכרו והוא שהעם עם מה שהאמינו במה שבא<sup>1</sup> משה אחר המופתים האלה נשאר בנפשותם ספק איך ידבר האלהים עם האדם כדי שלא תהיה התחלת התורה מעצה והמחשבה מחמת אדם ואחר יחברו עור ואומץ מאת האלהים מפני שהיה רחוק הרבוב בעיניהם מוולת אדם בעבור שהרבוב גשמי ורצה ה' להסיר הספק הזה מלבושם<sup>2</sup> וצוה אותם להתקדש הקדושה הצפונה והגלויה<sup>3</sup> ושם הרבר הנחוי כה פרישות מן הנשים והמומן לשמוע דברי אלהים והתקדש העם ונדרמן למדרגת הנבואה ולשמוע<sup>4</sup> דברי האלהים פנים בפנים וזוהי זה אחר שלשה ימים כהקדמות אותות גדולות מקולות וברקים ורעמים ואש שסבבה את הר סיני ונשארה האש ההיא ארבעים יום<sup>5</sup> רואין אותו העם ורואין את משה כא בתוכה ויוצא ממנה ושמע העם דבור צח בעשרת הדברים הם אמות התורה ושרשיה<sup>6</sup> אחד מהן מצות שבת וכבר קדמה מצותו עם הורדת המן ואלה עשרת הדברים לא קבלם ההמון מאנשים יחידים ולא מנביא כי אם מאת האלהים נתנו אבל לא היה בהם כח כמשה לראות הדבר

יותר גולאת מכלם כי הדבר המתמיד יותר גולא מהנפסק כי לא יעלה ברעת התחבולה שתכלול עם שמספרם קרוב זה הנס היה גדול מכל הנסים שנקשו ע"י. Ebenso Gen=Exa Ex. 16, 35: „לאף אלפים אדם ארבעים שנה וכו' משה כי נסים רבים היו במן ועמור ארבעים שנה ולא כל הנסים האחרים.

1) Var. setzt בו nach וכו'.

2) In Folge dessen das Volk sagt (Deut. 5, 51): „Heute haben wir gesehen, daß Gott mit einem lebendigen Menschen reden mag.“

3) Bezüglich auf Ex. 19, 10, wo unten וקדשתם die innere, unter שמלותם die äußere Heiligung verstanden ist.

4) Var. לשמוע.

5) Deut. 9, 15.

6) Var. התורות ושרשין.

scheinung anzuschauen. Von da an glaubte das Volk, daß an Moses eine Rede ergehe, die ihren Ursprung in Gott habe, ohne daß von Seiten des Moses ein Plan oder eine Veranstaltung stattgefunden; daß die Prophetie also nicht, wie die Philosophen wähen, ihren Ursprung in einer Seele habe, die ihre Denkwiese geläutert und dem Thätigen Verstand — auch heiliger Geist genannt — oder dem Gabriel anhafte und von diesem Hülfe und Belehrung erhalte, worauf es dem Menschen vielleicht im Traume oder in einem Zustande zwischen Schlaf und Wachen vorkomme, als rede Jemand mit ihm, dessen Worte er mit dem Geiste aber nicht mit den Ohren höre, und den er in der Vorstellung aber nicht mit dem Auge sehe. Alle dergleichen Annahmen vergehen vor jenem großen Act. An die Rede Gottes schließt sich nun die Schrift Gottes, indem er die Zehngebote in zwei kostbare steinerne Tafeln eingrub und sie dem Moses gab, so daß sie nun die Schrift Gottes sahen, wie sie die

הגדול הדוא והאמינו העם מן היום ההוא כי משה מדובר בו בדבור התחלתו מאת הבורא לא קדמה למשה בו מחשבה ולא עצה<sup>1</sup> שלא תהיה הנבואה כאשר חשבו הפילוסופים מנפש יודכנו מהשבויה וחדבק בשכל הפועל הנקרא רוח הקודש<sup>2</sup> או בגבריאל<sup>3</sup> ויעזרוהו ושכילוהו ואפשר שיחדמה לו בעת ההיא בחלום או בין שינה וקיצה כאשר מדבר עמו ושומע דביו בנפשו לא באוניו ובמחשבתו לא בעיניו ואז יאמר כי הבורא דבר בו<sup>4</sup> ויסורו<sup>5</sup> אלה הסברות כמעט הגדול ההוא ומה שנלוה אל הדבור האלהי מן המכתב האלהי שחקק עשרה הדברות האלה בשני לוחות אבנים יקרות ונתן אותם אל משה וראו

1) Vergl. Maim. H. Jesobe Ha-Tara 8, 1: משה רבינו לא האמינו בו ב"י לפני האותות שעשה שהמאמין ע"פ האותות רש בלבו דומי שאפשר שיעשה האות בלש וכשוק מלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי צורך עשאו. . . ובמה האמינו בו כמעט הר סיני. Fast ganz denselben Gedankengang, wie unser Autor, verfolgt Salomo b. Abbat in dem in Dibre Chofez mitgetheilten Sendschreiben p. 9, wo ebenfalls hervorgehoben wird, daß das ganze Volk die Stufe der Prophetie erstiegen.

2) Diese Polemik richtet sich zunächst gegen die Auffassung der Prophetie seitens muhammedanischer Religionsphilosophen, wie Ibn-Sina und Alfarabi (s. oben § 1 Ende), würde aber ganz ebenso Naimonides treffen, der in seinen Abhandlungen über das Wesen der Prophetie (II, 32 ff.) sich den Ansichten jener Philosophen anschließt, und auch von denen, welche die Offenbarung am Sinai wahrnahmen, nur einem Theil die Gabe der Prophetie zuschreibt.

3) Der Engel Gabriel, der von seinem ersten Erscheinen an (Dan. 9, 21) als ein Uebringender von göttlichen Botschaften und Offenbarungen vorkommt und schon in der Hagada mit dem רוח הקודש als einer niederen Stufe der Prophetie identificirt wird (Sanh. 44. Ber. R. C. 21. f. 18 d; vgl. Lucas 1, 19. 26) spielt im Koran eine sehr wichtige Rolle. Er wird dafelbst sehr häufig, mit vielen Varianten seines Namens جبريل, جبرائيل, جبرائيل, der heilige Geist, auch سديد القوي angeführt, Sure II, 87 ausdrücklich روح القدس

der mächtige Starke (vergl. Naimonides R. c. 2. f. 179 a: ויקרא שמו פלא ויזק אל גבור הרי גבריאל) genannt, hat den Koran dem Muhammed überbracht, letzteren gegen die Verfolger geschützt, ihm die Wunder des Himmels gezeigt u. dergl. Vergl. auch Gottinger Hist. orient. p. 401 ff. — Auch hieraus ergibt sich, daß dieser Angriff hauptsächlich gegen den Islam gerichtet ist, während Spätere (Simon Duran: Magen Abot 15 a) in der Vermischung des רוח הקודש, des שכל הפועל und des Gabriel keinen Anstoß nehmen; siehe dagegen Schemiot: Emunot 87 b.

4) Auch in dieser Charakteristik des angeblichen Prophetenthums sind die Hinblicke auf Offenbarungen, wie sie nach dem Koran dem Muhammed zu Theil geworden sein sollen, nicht zu verkennen.

5) Var. וסר.

Rede Gottes gehört hatten. Nun machte Moses noch auf göttliches Geheiß eine Lade, über welcher er das bekannte Zelt errichtete und die bei den Israeliten blieb, so lange die Prophetie dauerte, also gegen 900 Jahre, bis in Folge der Abtrünnigkeit des Volkes die Lade vergraben, sie selbst von Nebukadnezar besiegt und in die Verbannung geführt wurden.

88. Rufari. Wer euch so reden hört, daß Gott mit eurem ganzen Volke gesprochen und ihm die Tafeln beschrieben u. dergl., der wäre eigentlich berechtigt, euch den Glauben an einen körperlichen Gott zuzuschreiben, und das wäre euch nicht zu verargen, da ja doch jene großen, offenkundigen Erscheinungen nicht wegzuleugnen sind. Man müßte euch darin Recht geben, daß ihr hierbei Verstandeschlüsse und Denkfähigkeit abweist.

89. Meister. Fern bleibe von Gott alles Falsche! Fern, daß in der Tora etwas enthalten sei, was der Verstand verwerfen müsse und für falsch erkläre. Das erste der Zehngebote verlangt, daß wir an Gott glauben; das zweite verbietet die Anbetung fremder Götter, die Anfertigung von Schnitzbildern, Gestalten und Abbildungen, mit einem Worte, Gott für ein körperliches Wesen zu halten. Und warum

אותם מכתב אלהי<sup>1</sup> כאשר שמעו אותם דבור אלהי ועשה להם משה במצות האלהים ארון והקים עליו המשכן הידוע ונשאר זה בין בני ישראל כל ימי הנבואה כחשע מאות שנה<sup>2</sup> עד שמרו העם ונגנו הארון<sup>3</sup> וגבר עליהם נבוכדנצר והגלם:

פ"ח אמר הכוזרי מי ששומע דבריכם כי האלהים דבר עם המוניכם וכחב להם לוחות וזולת זה הדין עמושייחם עליכם דעת ההגשמה וגם אתם אין להאשימכם כי אין מדרחה למעמדות הגלויים הגדולים האלה ויש לרדן אחכם לזכות בהשלכת ההקשה והעיון השכלי<sup>4</sup>:

פ"ט אמר החבר חלילה לאל מן השקר ושיבא בחורה מה שהשכל מרחיק אותו וישימהו שקר וחחלת עשרת הדברים הוא הצויו שנאמין באלהים והשני האוהרה מעבוד אלהים אחרים ומעשות פסל וחמונה ותכנית וכללו של דבר מהגשים<sup>5</sup> ואיך לא

1) Var. אמה.

2) Unter הנבואה (vgl. II, 23) ist wohl die Zeit vom Auszuge aus Aegypten bis zur Zerstörung des ersten Tempels verstanden, obgleich bekanntlich die Prophetie auch nach der Rückkehr aus dem babyl. Exil fortbauerte. Vom Auszuge aus Aegypten bis zum Tempelbau Salomo's verfloßen 480 Jahre, dieser Tempel stand (nach der recipirten Annahme) 410 Jahre, was eine Summe von 890, also beinahe 900 Jahre giebt.

3) Vgl. unten III, 39 Ende.

4) Bei dem milden Urtheil über הנשמה, welches der Autor dem Rufari in den Mund legt, (vgl. auch unten IV, 3 Ende) wird man an die Aeußerung des Abr. 6. David zu Maim. S. Tefschu 3, 7 erinnert.

5) Unser Autor schließt sich hiermit in Hinsicht der Eintheilung des Dekalogs der unter den Juden am meisten recipirten Meinung an. Diese faßt nämlich den Vers אנכי — עבדים (Ex. 20, 2. Deut. 5, 6) für das erste, die folgenden vier Verse (bis מצויה) für das zweite Gebot, und hält den Vers Ex. 20, 14. Deut. 5, 18. אלהי אחד für ein Gebot. Die Schwierigkeit, welche darin liegt, daß das erste Gebot doch eigentlich keinen Befehl ausdrücke, wird dadurch zu heben gesucht, daß man es eben als den Befehl, an Gott, den allmächtigen Befreier, zu glauben, betrachtet, und so hierin die Basis aller folgenden Gebote erblickt. (Maim. S. h. Mizv. Geb. 1. Nachman. Derascha p. 15 ed. Jell.) Für diese Eintheilung erklären sich fast alle jüdischen Autoritäten vom Talmud (Makot 24 a. Horaj. 8 a, vgl. Jalkut קריש) und dem sogenannten Jonatan'schen Targum zum Pentateuch an, bis auf die jüngste Zeit. Man sehe Ibn-Esra zu den Zehngebotten, Hilchot Jesobe ha-Tora 1, 6. Albo, Ikarim 1, 14. u. f. w. — Eine andere Eintheilung, die schon Philo (De Decal. c. 14. II, 191. Mang.) und Josephus (Antiq. III, 5, 5. 8. 6, 5) haben, faßt das erste Gebot bis מצויה, das zweite von הקשה an bis מצויה u. f. f., und diese ist die von

sollten wir ihn denn nicht über die Körperlichkeit erheben, da wir ja das bei einzelnen seiner Geschöpfe thun, wie z. B. bei der Seele, die ja der eigentliche Mensch ist. Denn was mit uns aus Moses spricht, belehrt, leitet, ist ja nicht seine Zunge, sein Herz, sein Hirn — das sind nur Organe des Moses; Moses selbst ist die denkende, vernünftige, unkörperliche Seele, die von keinem Raum umschlossen, der kein Raum zu eng, und die selbst weit genug ist, um die Formen alles Geschaffenen in sich aufzunehmen. Wenn wir also ihr schon engelhaft, geistige Präbikate beilegen, um wie viel mehr dem Schöpfer des All! Da wir aber mit eben solchem Recht die Ueberlieferung von jenem Acte nicht wegleugnen können, so müssen wir sagen, daß wir nicht wissen, wie der göttliche Wille sich verkörperte, bis er zum Laut wurde, der unser Ohr traf, und was Gott sich von noch nicht Seiendem erschaffen und was er von dem schon Dagewesenen verwendete, da es ihm nicht an Macht fehlt. So sagen wir also, er habe die Tafeln geschaffen und die Schrift darin eingegraben, wie wir sagen, daß er den Himmel — durch sein bloßes Wort — geschaffen, und dies verkörperte sich in dem Maße, das ihm beliebte und in der Form, die ihm beliebte und so grub sich in die Tafeln die Schrift der Befehle. So verstehen wir es, wenn

נרמסו מהגשמות ואנחנו מרוממים קצת מבראותיו מהגשמות כנפש המדברת אשר היא האדם באמת כי אשר ידבר עמנו ממשה וישכיל וינהיג איננו לשונו ולא לבו ולא מוחו<sup>1</sup> אך אלה כלים למשה ומשה נפש מדברת מכתר איננה גשם ואיננה נגבלת במקום ולא יצר ממנה מקום ולא תצר היא מהכלל בה צורות כל הברואים ואנחנו מחארים אותה בחארים מלאכותיים רוחניים כל שכן בורא הכל יח' אמנם הדין עלינו שלא נרחק מה שקבלנו מן המעמד ההוא ונאמר שאין אנחנו יודעים איך נגשם הענין עד ששב דבור וקרע את אונינו ולא מה שברא לו יתברך ממה שלא היה נמצא וכל מה שהעביר לו מן הנמצאים כי לא יחסר לו יכולת כאשר נאמר כי הוא יתברך ברא את הלוחות וכתב אותם כתב חרות<sup>1</sup> כאשר ברא את השמים<sup>2</sup> במאמרו בלבד ורצה יתברך ונגשם<sup>3</sup> על השיעור אשר חפץ ועל המתכונת אשר חפץ

den meisten Kirchenvätern, und noch von der calvinischen und griechisch-katholischen Kirche recipirte. Dagegen betrachtet die römisch-katholische Kirche, der sich auch Luther angeschlossen, die Worte von מוצי' als ein Gebot, sieht sich aber freilich, um die aus Deut. 4, 13. 10, 4. einmal feststehende Zahl von zehn Geboten herauszubringen, genöthigt, den letzten Vers „von der verbotenen Lust“ zu theilen. Natürlich tritt hierbei der Uebelstand ein, daß alsdann der Text des Exodus und des Deuterion. in Hinsicht auf Feststellung des 9. u. 10. Gebotes variiren, indem nach jenem die verbotene Begierde nach dem Hause, nach diesem die nach dem Weibe des Nächsten das neunte wäre. Einige gelehrte Abhandlungen über die Eintheilung des Decalog's siehe in: Theol. Studien u. Kritiken 1836. Heft 1. 1837. S. 1. u. 2. (in welchem letzteren S. 378 auch die vorliegende Stelle des Rufari zur Besprechung kommt) und die Bemerkungen in Geiger's: Wissensch. Zeitschrift für jüd. Theol. III, 147—155. — Auf das zweite Gebot kommen wir unten §. 97 noch einmal zurück. — So wie nun durch diese Gebote der Vorwurf der körperlichen Vorstellung von Gott aufgehoben ist, so wird auch die gänzliche Verwerfung der Speculation dadurch abgewiesen, daß darauf hingedeutet wird, wie man schon den Begriff des Lebens, der Seele, der menschlichen Thätigkeit speculativ auffasse, geschweige denn das göttliche Wesen und dessen Offenbarung.

1) Wichtig bemerkt Moscato (mit Hinweisung auf More II, 37), daß die drei Worte לשון, לב, מוח den drei Thätigkeiten רדבר, השכיל, והנהיג parallel sind, indem Zunge, Herz, Kopf Organe des Sprech-, Denk- und Willensvermögens seien. Vgl. V, 12.

2) Var. segt והוכיכים zu.

3) Var. ונגשם הלוחות zu.



wir sagen, daß er das Meer gespalten, und es in Mauern umgewandelt, die rechts und links vom Volke standen, und in geebnete, gerade Straßen und gerade Bahnen, auf denen sie ohne Mühe und Hinderniß gehen konnten. So wird Spalten, Bauen, Zurichten Gott zugeschrieben, ohne daß er dabei eines Werkzeugs oder überhaupt vermittelnder Kräfte bedürfte, wie solche bei einer menschlichen Thätigkeit nöthig sind. Wie nun die Wasser auf sein Wort standen und nach seinem Willen sich formten, so formt sich die Luft, die an das Ohr des Propheten schlägt, nach den Lauten, welche den Inhalt dessen bezeichnen, was nach Gottes Willen der Prophet oder das Volk hören soll.

90. Rufari. Diese Darstellung genügt mir.

91. Meister. Ich behaupte übrigens nicht, daß diese Sache gerade so vor sich gegangen; vielleicht geschah es in einer für unser Denkövermögen unerfaßlichen Weise. Jedenfalls ergibt sich daraus, wie Jeder, der solcherlei Acte angeschaut, zu der Ueberzeugung gelangt, daß die Sache unmittelbar von Gott ausgegangen sei, weil sie der Urschöpfung und Urbildung gleichzustellen sind, ferner zur Aner-

וַחֲרַת בָּהֶם הַכֹּתֵב בַּעֲשֶׂרֶת הָרְבָרִים  
כִּי קָרַע אֶת הַיָּם  
וְשָׁמְרוּ לְחֻמּוֹת עֹמְדוֹת מִיָּמִין הָעַם  
וּמִשְׁמָאלָם וּמִסְלֹת מְסֻדָּרוֹת וּרְחֹבוֹת  
וְאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל יִלְכוּ בָּהּ מִבְּלִי טוֹרָה  
וְלֹא עֹכֹב וְכֵן הִקְרִיעָה וְהִבְנִין וְהִתְקִין  
מִיּוֹחַס אֱלֹהֵי יִתְבָּרֵךְ לֹא נִצְטָרֵךְ בּוֹ  
אֶל כָּלִי וְלֹא אֶל סִבּוֹת אֲמֻעִיּוֹת  
כִּי אֲשֶׁר יִצְטָרֵךְ בְּפֹעֵל הַבְּרוּאִים כִּי  
הַמִּים עֲמְדוּ כְּמֵאמְרוֹ וְנִצְטִירָם בְּחַפְצֵי  
וְכֵן יִצְטִיר הָאִוִּיר הַמְּגִיעַ אֶל אֹהֶן  
הַנְּבִיא בְּצֻרוֹת הָאוֹחִיוֹת שֶׁהֵם מִוְרוֹת  
עַל הָעֲנִינִים שֶׁהוּא חָפֵץ לְהַשְׁמִיעַם  
אֶל הַנְּבִיא אוֹ אֶל הַהֶמְוֶן<sup>2</sup>:

צ אמר הכוורי ואח הטענה  
מספקת:

צ"א אמר החבר ואינני גוזר שהיה  
הענין על הדרך הזה ואולי הוא על  
דרך יותר עמוק ממה שיעלה ממחשבה  
אך העולה מזה האמנה מי שראה  
המעמדות האלה כי הענין חרוא  
מאח הכוורא מבלי מצוע מפני שהם

1) Vgl. Maim. More I, 65. 66: „Die Wörter דבר, אמר bedeuten: sprechen, ferner: denken, wollen. So oft nun diese Ausdrücke mit Beziehung auf Gott vorkommen, werden sie (und mit ihnen gleichbedeutend נאם) in einer der beiden letzteren Bedeutungen gebracht. Wenn es nun heißt: „Und die Schrift war eine Schrift Gottes“ so ist der Sinn dieser Gott zugeschriebenen Schrift in den Worten: „Beschrieben mit dem Finger Gottes“ angedeutet. „Finger Gottes“ wird nämlich in demselben Sinne gebraucht, in welchem der Himmel das „Wort seiner Finger“ genannt wird, während es anderweitig doch ausdrücklich heißt, er sei durch „das göttliche Wort“ entstanden. Daraus geht also hervor, daß die Schrift bei Hervorbringung eines Dinges durch das göttliche Wort sich des Ausdrucks reben oder sprechen bedient und daß sie das Ding selbst, das durch das Wort hervorgebracht wird, ein Werk der Finger Gottes nennt. Folglich sagt „Beschrieben mit dem Finger Gottes“ so viel wie: „Beschrieben auf das Wort (den Willen) Gottes.“ Freilich differirt Maim. von unserem Autor in Beziehung auf die Erschaffung der Tafeln insofern, als er die in Mischna Abot 5, 9 ausgesprochene Ansicht, sie seien schon von Anfang an (der Idee nach) dageswesen, besonders hervorhebt. Vgl. Munk Le Guide I, p. 287 u. 296 und die Anmerkungen daselbst.

2) Jeder Schall erschüttert die Luft, und theilt ihr also eine nach seiner verschiedenen Beschaffenheit verschiedene Gestalt mit. Durch das Anschlagen der erschütterten Luft an das Ohr wird der Schall gehört. Um nun das Volk oder einen Propheten gewisse Worte hören zu lassen, theilt des Allmächtigen Wille den Luftwellen eine Gestalt mit, wie sie durch die Aussprache dieser gewissen Worte hören läßt. Ganz ähnlich Saabia Emunot II, p. 65 ed. Pyzg. וענין הדבור שהוא ברא דבור הגניע באויר אל שמע הנביא או העם. Vgl. Munk Le Guide I p. 290 Anm. 2.

kennung der unter solchen Umständen gegebenen Lehre, zu dem Glauben, daß die Welt einen Anfang habe, daß Gott sie geschaffen, wie er ja — was sie selbst gesehen — die Tafeln, das Manna u. s. w. geschaffen. So schwinden aus dem Herzen der Gläubigen die Zweifel der Philosophen und derer, welche die Unerforschlichkeit behaupten.

92. Rufari. Nimm dich in Acht, Meister, daß du im Lobe deines Volkes nicht zu weit gehst und das auslässest, was allgemein von ihrem Ungehorsam, trotz dieser Erscheinungen, bekannt geworden ist. Ich habe ja gehört, daß sie gerade in dieser Zeit sich ein Kalb gemacht und durch dessen Anbetung von Gott abfielen.

93. Meister. Das ist eine Sünde, die man ihnen ihrer Größe wegen so hoch anrechnet. Groß ist, dessen Sünden gezählt werden.

94. Rufari. Da bist du partheißisch, wenn du auf Seiten deines Volkes stehst. Gibt es eine größere Sünde als diese? Wie kann man noch darüber hinausgehen?

95. Meister. Gönn mir etwas Zeit, so werde ich dir die Größe des Volkes auseinandersetzen. Ein genügendes Zeugniß ist schon der Umstand, daß Gott dies Volk sich aus allen Völkern erwählt, und daß der Gottesgeist sich sogar der Gesamtheit mittheilte, so daß sie alle der göttlichen Anrede gewürdigt wurden, sogar die Frauen, da es auch Prophetinnen gab, während früher der Gottesgeist nur auf einzelnen Menschen, den eigentlichen Nachkommen Adam's ruhte. Adam selbst war unbedingt vollkommen; denn was ließe sich gegen die Vollkommenheit eines Werkes einwenden, das durch einen allweisen, allmächtigen Bildner aus einem Stoffe, den er selbst sich gewählt, zu

דומות לבריאה הראשונה והיצירה ותאמין הנפש בתורה הנחנת בהם עם האמונה כי העולם חדש וכי ה' בראו כמשאחם רואים שברא הלוחות והמן ווולחו ויסורו מלב המאמין ספקות הפילוסופים ובעלי הקדמות: צ"ב אמר הכוורי הוור החבר שלא חטה בספור שבחי עמך ותעווב מה שנחפרסם ושנודע מטרים עם אלה המעמדות כי שמעתי בחוך זה עשו עגל ועבדוהו מבלתי האלהים:

צ"ג אמר החבר חטא שהגדילוהו עליהם לגדולתם והגדול מי שחטאיו ספורים<sup>1</sup>:

צ"ד אמר הכוורי וזה מנטותך ועורך לעמך ואי זה עון גדול מזה ואי זו מעלה תשאר אחר זה:

צ"ה אמר החבר הרפה לי מעט עד שאבאר אצלך גדולת העם ודי לי לעד שהשם בחרם לעם ולאומה מבין אומות העולם וחול הענין האלהי על המונם עד שהגיעו כלם אל מעלה הרבו<sup>2</sup> ועבר הענין אל נשיהם והיו מהם נביאות אחר שלא היה חל הענין האלהי כי אם ביחידים מבני אדם אחר אדם הראשון כי אדם היה שלם מבלתי חנאי כי אין טענה בשלמות מעשה מעושה חכם יכול מחוסר בחרו לצורה אשר חפץ בה<sup>3</sup> ולא מנע

1) Ähnlich: Jebamot 121 b. S. Kamma 50 a. שלמד שהק"ב מרדק עם מביני כחוט השערה; der Spruch, wie ihn der Autor hat findet sich wörtlich in משלי חכמים (bei Steinschn. Testament d. Jeh. Ibn. Tibbon. p. 20 No. 2 (vgl. S. XIV, Anm. 46) und im עומר השכחה f. 120 b. — 3bn. Esra Gen. 32, 9: ויתן הקל לגדול יקרא גדול: ידענו כי כל עון קטן וגדול בנגד העושה על כן העון הקל לגדול יקרא גדול: f. oben S. 57.

2) D. h. daß Gott mit ihnen rebete; f. oben S. 57.

3) Es ist eine der ältesten und mit den Sagen fast aller Völker verknüpfte Idee, daß der erste Mensch rein und vollkommen aus der Hand Gottes hervorgegangen sei, und daß das Streben der Menschheit sein müsse, zu jenem Urbilde der Menschheit zurückzukehren. Treffend sagt hierüber ein neuerer Gelehrter mit Worten, die sich dem Sinne nach unserm § wiederfinden: „die Natur, die bei der Bildung des ersten Menschen zu einer schöpferischen Thakraft, wie nie wieder, sich erhob, kann nur, da weder historische noch klimatistische Hemmnisse hindernd entgegengetreten, das Ideal der Menschengattung erstrebt und hervorgebracht haben“ (Sirschfeld: Der Geist der



Abel, denn er glich ihm. Als diesen Cain aus Neid über diesen Vorzug getödtet hatte, wurde ihm zum Ersatz Seth gegeben, der Adam glich und Kleinod und Kern war, die andern nur die Schale. Das Kleinod Seth's war Enosch, und so pflanzte sich das bis Noah in Einzelnen fort, die alle Adam gleichen und Söhne Gottes hießen. Sie waren vollendet in ihrer Körperlichen wie geistigen Bildung, in Lebensdauer, Wissenschaft und Kraft. Nach ihnen zählen wir, von Adam bis Noah, von Noah bis Abraham. Es konnte auch unter ihnen Einer sein, an dem der Gottesgeist nicht haftete, z. B. Terach; dagegen war sein Sohn Abraham ein Schüler seines Ahn's Eber, ja er sah noch Noah selbst, und es ging der Gottesgeist wohl auch vom Großvater auf den Enkel über, wie eben Abraham das Kleinod Eber's und dessen Schüler war und daher der Ebräer heißt; Eber wieder war das Kleinod Sem's und Sem das Kleinod Noah's; er erbt ja die gemäßigten Klimate, von denen die Mitte und das Beste Palästina ist, das Land der Prophetie, während Isafet sich nach Norden, Cham nach Süden wendete. Von Abraham's Söhnen war Isaat das Kleinod, daher er auch seine anderen Söhne aus jenem bevorzugten Lande entfernte, damit es bloß für Isaat bleibe; das Kleinod Isaat's war Jakob, während Esau entfernt wurde, weil Jakob ein Anrecht auf das Land hatte. Jakob's Söhne endlich waren insgesammt Kleinod, insgesammt des Gottesgeistes fähig, und ihnen gehörte jener für den Gottesgeist geeignete Raum. Hier zum ersten

והיה דומה לאדם<sup>1</sup> והיה סגולת ולב  
ווחלתו כקליפה וסגולת שם אנוש וכן  
הגיע הענין עד נח ביחידים היו כלם  
דומים לאדם נקראים בני אלהים  
שלמים כבריאתם ובמדתם וכאריכות  
הימים וחכמות ויכולת וביטירה אנו  
מונים מאדם ועד נח וכן מנח ועד  
אברהם ואפשר שהיה טהם מי שלא  
דבק בו הענין האלהי כתרם<sup>2</sup> אבל  
אברהם בנו היה תלמיד לאבי אביו  
עבר ועוד שהשיג נח בעצמו<sup>3</sup> והיה  
הענין האלהי דבק בהם מאבות אבותם  
אל בני בנים ואברהם סגולת עבר  
וחלמידו ועל כן נקרא עברי<sup>4</sup> ועבר  
היה סגולת שם ושם סגולת נח מפני  
שהוא יורש האיקלימים<sup>5</sup> השוים אשר  
אמצעיתם וחמדתם ארץ כנען<sup>6</sup> ארמת  
הנבואה<sup>7</sup> ויצא יפת אל צפון וחם  
אל דרום וסגולת אברהם מכניו  
יצחק והרחיק כל בניו מהארץ  
הזאת המסוגלת כדי שתהיה מיוחדת  
ליצחק וסגולת יצחק יעקב ונדרחה  
עשו אחיו מפני שזכה יעקב בארץ  
ההיא ובני יעקב כלם ראויים לענין  
האלהי והיה להם המקום ההוא  
המיוחד בענין האלהי וזה היה תחלת

1) Bekanntlich heißt es bei Seth: יוֹדֵד כְּדֹמוֹתוֹ בְּצִלְמוֹ, was Raim. More I, 7 zu der Behauptung veranlaßt, daß die von Seth gebornen Kinder Adam's nicht Menschen im vollen Sinne des Wortes waren.

2) Aus Jos. 24, 2: „Jenseit des Stromes wohnten eure Väter von Alters her; Terach, Vater Abraham's und Vater Nachor's, und sie dienten fremden Göttern“ schreibt sich die Anschauung her, daß Terach ein Götzendiener gewesen sei.

3) Noach starb im Jahre der Welt 2006, Abraham ward geboren 1948, war also 58 (נ"ח) wie Jbn=Isra Gen. 6, 9 bemerkt) Jahr alt, als Noach starb. Dagegen überlebte Eber (fl. 2187) den Abraham (fl. 2123) um 64 Jahre, ragte also noch in's Leben Jakob's 79 Jahre hinein; daher auch noch letzterer in der Hagada als Schüler Eber's erscheint.

4) Vergl. II, 68.

5) Var. (bei Caspe) המלבים.

6) Vergl. oben § 63.

7) Schon hier macht der Autor darauf aufmerksam, daß Israel vermöge seiner Gottesheer-  
schaft von Gott ein Land zum Wohnsitz angewiesen bekam, dessen centrale Lage vollkommen mit  
der Bestimmung des Volkes übereinstraf, indem sie die Ausstrahlung des göttlichen Lichts nach allen  
Richtungen hin begünstigte. והיום מועדת להישר כל העולם heißt es II, 16. Ausführlicher: II,  
8—24. V, 20—27.

Male ließ sich der Gottesgeist auf eine größere Zahl nieder, während er früher nur auf Einzelnen ruhte. Gott schützte sie, machte sie fruchtbar, mehrte sie und ließ sie in Aegypten heranwachsen, wie ein Baum heranwächst, der eine gute Wurzel hat, und endlich eine Frucht bringt gleich der, von der aus er gepflanzt worden, nämlich Abraham, Isaak, Jakob, Josef und seine Brüder. Zu solcher Frucht gehörten Moses, Ahyron, Mirjam, ferner Bezalel, Oholiab, ferner die Stammeshäupter, die 70 Ältesten, die dauernder prophetischer Gabe gewürdigt wurden, Josua, Sohn Nun und Kaleb, Sohn Jephuneh, Othur, Sohn der Mirjam und viele Andere. Sie waren werth, daß über ihnen das Licht leuchtete und jene unmittelbare göttliche Thätigkeit sich äußerte. Waren auch Ungehorsame unter ihnen, so wurden sie zurückgebrängt, blieben aber Kleinod, da sie ihrer Abstammung und natürlichen Beschaffenheit zufolge Kleinod wurden, und auch solche zeugen konnten, welche Kleinod waren. Man nahm auf einen ungehorsamen Vater eben wegen dessen Rücksicht, was vom Kleinod ihm beigemischt war und an seinem Sohne oder Enkel, je nachdem der Same sich geläutert, zur Erscheinung kommen konnte, wie es ja bei Terach war und bei Anderen, an denen der Gottesgeist nur in sofern haften, als sie in ihm geboren waren und Kleinod zeugen konnten, was bei den Abkömmlingen Cham's und Jafet's nie der Fall war. Wir sehen ja etwas Ähnliches in allgemein natürlichen Beziehungen. Viele Menschen gleichen durchaus nicht ihrem Vater, wohl aber ihrem Großvater; in solchem Falle hat ohne

חול הענין האלקי על קהל אחר אשר לא היה נמצא כי אם כיהדים וישמרם האלהים ויפרם וירבם ויגדלם במצרים כאשר יגדל האילן אשר שרשו טוב עד שהוציא פרי שלם דומה לפרי הראשון אשר נוטע ממנו רצוני לומר אברהם יצחק ויעקב ויוסף ואחיו והיה מן הפרי משה ואהרן ומרים וכמו בצלאל ואהליאב וכמו ראשי המטות ושבעים הוקנים אשר היו ראויים לנבואה מתחדת וכיהושע בן נון וכלב בן יפונה וחור בנה של מרים<sup>1</sup> וזולתם הבנים ואוהיו ראויים להראות האור עליהם וההשגחה ההיא הרבנית<sup>2</sup> ואם היו ביניהם ממרים היו ננעלים אך הם בלי ספק סגולה כאשר הם בתולדתם וטבעם מן הסגולה ויולידו מי שהיה סגולה ונוהרים באב הסמרה בעבור מה שיתערב מן הסגולה אשר תראה בבנו או בכך בנו<sup>3</sup> כפי מה שתודרך הטפה כמו שאמרו בחרה וזולת ממי שלא נדבק בו הענין האלהי אך בשורש תולדתו שיוליד סגולה מה שלא היה כן בתולדת כל הנוול מחם יופת ונראה כזה בענין הטבעי כי כמה יש מבני האדם שאינו דומה לאב כלל אך הוא דומה לאבי אביו ואין ספק כי הטבע ההוא וכדמיון

1) Othur, der zweimal neben Ahyron genannt wird (Exod. 17, 11, 12, 24, 14), ohne daß die biblische Erzählung nähere Auskunft über ihn gibt, war nach Josephus Ant. III, 2, 4. der Gatte Mirjam's, und nach Ant. III, 6, 1 der Vater (Großvater?) Bezalel's, dagegen nach einer sehr verbreiteten talmudischen Sage der Sohn Mirjam's und Kaleb's und identisch mit Othur, dem Sohne Kaleb's (1 Oth. 2, 19), dem Großvater des Bezalel (Exod. 31, 2. 35, 30). Vergl. Sota 11<sup>b</sup>. Schem. R. c. 48 f. 144 c. Als (nach denselben Quellen) das Volk an der Rückkehr Moses verzweifelnd sich entschloß, eigenmächtig ein Bild Gottes zu verfertigen, küßte Othur seine Strafbeden mit dem Tode, für welches Märtyrertum ihn Gott in seinem Enkel Bezalel belohnte (Schem. R. c. 41. f. 139 c. c. 42 f. 139 d. c. 48 f. 143 d. Rashi Exod. 32, 5).

2) Für רבנית liegt Var. (auch bei Caspe) hier und § 97 (S. 67) רבנית.

3) So heißt es B. Batra 33 b. und Ketub. 53 a: Man enterbe nicht einen schlechten Sohn zu Gunsten eines guten Sohnes; denn man weiß nicht, was für Nachkommen aus jenen hervorgehen werden. Sohar Gen. 26, 1: Gott zeigt sich langmüthig gegen Sünder, da vielleicht ein guter Sprößling aus ihnen noch in dieser Welt hervorgehen kann.

Zweifel die Natur und die Ähnlichkeit im Vater versteckt gelegen, wenn sie auch nicht zur Erscheinung kam, wie die Natur Eber's in seinen Söhnen verborgen lag, bis sie in Abraham hervortrat.

96. Rufari. In der That, das ist ein Vorzug, der sich auf die ununterbrochene Beziehung zu Adam gründet, und da er das vorzüglichste Geschöpf auf Erden war, so gebührt auch der Vorzug vor allen Bewohnern der Erde. Aber in wiefern thut sich dieser Vorzug in jener Sünde kund?

97. Meister. Nun, die Völker jener Zeit beteten insgesammt Bilder an. Wenn auch Philosophen Beweise für die Einheit des göttlichen Wesens führten, so blieben doch auch sie nicht ohne Bild, an das sie sich hielten und von dem sie dem Volke sagten, daß ihm ein Göttliches innewohne, und daß es sich durch etwas Außergewöhnliches von andern unterscheide. Und dies schrieben Einige Gott selbst zu, wie auch wir noch jetzt mit geheiligten Dertern thun, von denen, selbst von deren Staube und Steinen, wir einen Segen erwarten. Andere schrieben dies einer höheren Kraft zu, irgend einem Stern, einem Sternbilde, einer Constellation u. dergl. Eine Uebereinstimmung fand unter dem Volke nicht in der Religion selbst, sondern nur in der Beziehung zu einem sinnlichen Bilde Statt. — Nun warteten die Israeliten darauf, daß ihnen Moses versprochenenmaßen etwas von Gott mitbringen werde, das sie sehen, an das sie sich wenden könnten, wie sie sich an die Wolken- und Feuerssäule wendeten, als sie aus Aegypten zogen. Sie sahen diese, richteten ihre Blicke dahin, hielten sie hoch, und beteten Angesichts derselben zu Gott. Eine ähnliche Beziehung hatten sie zu der Wolkenssäule, welche sich auf Moses herabließ, wenn Gott mit ihm redete, wo dann die Israeliten stehen blieben und Angesichts derselben Gott

ההוא היה צפון כאב ואף על פי שלא נראה להרגשה כאשר היה צפון טבע עבר בבניו עד שנראה באברהם: צ"ו אמר הכוזרי זאת באמת היא הגדולה הנמשכת מאדם ואדם היה הגדול שבכריאות הארץ ונתחייבה לכם הגדולה על כל הנמצאים בארץ אבל איה הגדולה הזאת מן החטאת הזאת:

צ"ו אמר החבר כי האומות כלם בזמן ההוא היו עובדים צורות<sup>1</sup> ואלו היו הפילוסופים מביאים מופת על היחוד ועל האלהות לא היו עומדים מבלי צורה שמכונים אליה ואומרים להמונים כי הצורה הזאת ידבק בה ענין אלהי וכי היא מיוחדת בדבר מופלא נכרי ומהם מי שמיחס זה אל האלהים כאשר אנחנו עושים היום במקומות המכובדות אצלנו עד שאנו מתברכים בהם ובעפרם ובאבניהם ומהם מי שמיחס אותו אל רוחניות כוכב מן הכוכבים או היל מן החיילים או מערכת מול וזולת זה ולא היו מסכימים ההמון על תורה אחת אלא בצורה מורגשת שמכונים אליה והיו בני ישראל מצפים למה שיעד אותם משה שיוריד להם ענין מאת האלהים שיראו אותו ויקבילוהו כאשר היו מקבילים עמוד הענן ועמוד האש בצאתם ממצרים אשר היו מביטים אליו ומקבילים ומגדלים אותו ומשתחווים נכחו לאלהים וכן היו מקבילים עמוד הענן אשר היה יורד על משה בדבר אותו האלהים והיו עומדים בני ישראל ומשתחווים<sup>2</sup> נכחו לאלהים וכאשר

1) Vergl. More I, 63: כבר ידעת פרטם דעות הצאבה בזמנים ההם והיות בני אדם כולם אלא יחידים עובדי — עבודה זרה ר"ל האמנת הרחוקות והורדת הכחות ועשיית השלשמות. Die Darstellung des Autors von der Verfertigung des goldenen Kalbes wird von den bedeutendsten Schrifterklärern adoptirt (Abrahamel und H. Abendana [Levet Schitfa] haben den § 95 fast wörtlich in ihre Comm. zu Exod. 32 aufgenommen) und liegt auch dem Mendelssohn'schen Biur zu Exod. 32 zu Grunde.

2) Var. משתחווים.

anbeteten. Nun hatte das Volk die Zehngebote gehört und Moses war auf den Berg gestiegen, ihnen die geschriebenen Tafeln zu bringen und ihnen eine Lade zu machen. Das sollte ihnen ein sinnlich Wahrnehmbares sein, an das sie sich wenden konnten, und worin sich der Bund mit Gott und die unmittelbare Schöpferkraft (ich meine die Tafeln) darstellen sollte, abgesehen von der Wolke und der Herrlichkeit, welche zur Lade gehörten, und abgesehen von sonstigen Wunderzeichen, welche an der Lade sichtbar wurden. So wartete nun das Volk auf die Rückkehr Moses, und zwar in derselben Lage, ohne Veränderung ihres Äußeren, ihres Schmuckes, ihrer Kleidung, wie am Tage der Offenbarung am Sinai; in dieser Stimmung verharrten sie, des Moses wartend. Nun blieb er vierzig Tage aus; Speise hatte er nicht mitgenommen, und war überhaupt von ihnen gegangen, wie einer, der noch an demselben Tage wiederkommen will. Da bemächtigte sich eines Theiles dieser großen Volksmasse ein böser Gedanke, und es bildeten sich verschiedene Parteien. Nach den verschiedensten Vorschlägen und Plänen fanden es endlich Einige für nöthig, einen sinnlichen Gegenstand der Anbetung zu suchen, dem sie sich, gleich andern Völkern, zuwenden könnten, ohne aber dabei den Gott, der sie aus Ägypten geführt, zu verleugnen. Es sollte eben nur da sein, damit sie sich an dasselbe wenden könnten, wenn sie von den Wundern ihres Gottes erzählten, wie die Philister von der Lade sagten, Gott sei

שמעו העם דברי עשרת הדברים ועלה משה אל ההר להוריד להם הלוחות כתובים ולעשות להם ארון להיות להם דבר נראה שיכונו נגדו שבו יהיה הכרית לאלהים והכריאה הרבנית רצוני לומר הלוחות ולת מה שדבק בארון מהענן והכבוד ומה שנראה בעבורו מהמופתים ונשארו העם מצפים לרדת משה והם על ענינם לא שנו חאדם ועדים ובגדיהם אשר עמדו בהם יום מעמד הר סיני<sup>1</sup> אך נשארו בתכונתם ממחניים למשח וכושש מהם ארבעים יום והוא לא לקח צידה ולא נפרד מהם אלא על מנח שישוב ליומו<sup>2</sup> או גברה המחשבה הרעה אל קצת ההטון ההוא הגדול<sup>3</sup> והתחילו המון<sup>4</sup> העם להחלק מחלקות ומרבים העצות והמחשבות עד שנצטרפו<sup>5</sup> מהם אנשים לבקש נעבר מורגש יכונו נגדו כשאר האומות מבלי שיכחשו באלהות מוציאים ממצרים אבל שהיה מונה להם להקבל אליו כשיספרו נפלאות אלהיהם כאשר עשו הפלשתים בארון שאמרו כי האלהים שם וכאשר

1) Mit wahrscheinlicher Beziehung auf Exod. 33, 5, welcher Vers wohl dem Ende des vorhergehenden als Erklärung dienen soll.

2) „an demselben Tage“ vergl. II, 20. למי. — Da er keine Speise mitgenommen, so war es ihnen natürlich, daß er noch an demselben Tage wiederkommen werde (worauf übrigens die Anordnung Exod. 24, 14 nicht hinzudeuten scheint). Jbn = Esra meint auch, er habe ihnen gar nicht gesagt, wann er wiederkomme, da er es selbst nicht gewußt. Beide im Widerspruch mit dem Talmud. R. Josua ben Levi meint nämlich (Sabb. 89 a), Moses hätte, als er das Volk verließ, gesagt, er werde nach vierzig Tagen Anfangs der 6. Stunde wiederkehren; das Volk, das ihn nur mißverstand und gegen seine Meinung den Tag, an welchen er hinaufgestiegen war, mitzählte, verzweifelte an seiner Rückkehr, als am vierzigsten Tage (nach Moses Rechnung 39) die sechste Stunde gekommen war (באוש — באוש), ohne daß Moses erschien, daher es dem bösen Geiste leicht ward, sie zu diesem schweren Verbrechen zu verführen. Vergl. Schemot R. c. 41 f. 139 c.

3) Denn der Stamm Levi hat sich überhaupt an der Anbetung des Kalbes nicht betheiligt (Soma 66 b), und schließlich waren es, wie der Autor selbst hervorhebt, nur 3000, die schuldig befunden wurden. Und zwar waren es הגרים שעלי עמדם, wie es in Schemot R. c. 42 f. 1406 heißt, d. h. das קרב Exod. 12, 38, welches Jbn = Esra in dem ברך (Exod. 32, 22) wiederfindet.

4) Var. נצת.

5) Statt שנצטרפו, wie die älteren Ausgaben, haben wir die Var שנצטרפו in den Text aufgenommen.

darin, und wie wir es mit dem Himmel machen und mit allen den Dingen, von denen wir wissen, daß ihre Bewegung durch göttlichen Willen, nicht durch Zufall oder menschlichen Willen oder Naturgesetz geschieht. Ihre Sünde bestand darin, daß sie ein — ihnen verbotenes — Bild machten und daß sie dem, was sie mit ihren Händen und nach ihrem Belieben ohne göttliche Weisung machten, eine göttliche Kraft zuschrieben. Ein Milderungsgrund für sie liegt darin, daß doch noch vorher ein Streit Statt fand und daß die Zahl der Anbeter desselben von einer Masse von 600,000 nur 3000 betrug. Auch die Großen, die bei der Verfertigung halfen, finden darin eine Entschuldigung, daß sie den Ungläubigen vom Gläubigen sondern und dem Ungläubigen, der das Kalb anbetet, Strafe zukommen lassen wollten; aber gerade das wurde ihnen als Sünde angerechnet, daß sie den Ungehorsam aus dem Gedanken in das Gebiet der That gebracht hatten. Mit jener Sünde traten sie nicht aus der Anbetung ihres Befreiers aus Aegypten heraus; es war ein Ungehorsam gegen gewisse Gebote desselben. Gott nämlich hatte Bilder verboten, und sie machten ein Bild, während sie hätten warten und nicht selbst etwas machen sollen, an das sie sich wenden und dem sie nachgehen wollten, mit Altären und Opfern. Es war daran Schuld der Einfluß mancher unter ihnen befindlichen Wahrsager und Astrologen, die da wähten, ihre selbsterdachte Anbetungsweise führte eher zu Gott, als die wahrhaften (gottesdienstlichen) Verrichtungen. Es ging ihnen, wie jenem Narren, von dem wir gesprochen, der in den Faden eines Arztes gerieth und Menschen mit den Arzneien den Tod brachte, die ihnen früher geholfen hatten. Eben weil dem Volke gar nicht der Gedanke einkam, den Dienst ihres Gottes zu verlassen, sondern sie nur glaubten, sich um gottesdienstliche Verrichtungen zu bemühen, kamen sie zu Aäron, ihm ihr Vorhaben mitzutheilen, und darum half er ihnen, beging aber darin einen Fehler, daß er ihren Ungehorsam aus

אנחנו עושים בשמים ובכל דבר שאנו יודעים שחנונו אמן הוא כחפץ האלהים-מבלי מקרה ולא רצון אדם ולא טבע וחטאתם היתה בציור אשר נאסר עליהם ושיחשו ענין אלהי על מה שעשו בידם ורצונם מבלי מצוח האלהים ויש להם התנצלות במה שקדם מהמחלוקת ביניהם ולא הגיעו עובדיו אל שלש אלפי איש מכלל שש מאות אלף שהיו אבל התנצלות הגדולים שסייעו בעשותו היה בעבור שיראה הממרה מהמאמין כדי להרוג הממרה העובר אותו ונחשב להם לעון מפני שהוציאו ממרי מן הכח הצפון אל גבול המעשה ולא היה העון<sup>2</sup> ההוא יציאה מכלל עבודה מוציאים ממצרים אך היה מרי לקצת מצותיו כי הוא יתברך הזהיר מן הצורות והם עשו צורה והיה להם להסתכן שלא יקבעו עצמם<sup>3</sup> דבר שיקבילוהו וימשכו אחריו ומזכר וקרבנות וזה היה מעצת מי שהיה ביניהם מן החושים והאצטגנינים חשבו שיהיה פעולתם הסבריות קרובות מן המעשים האמתיים והיה ענינם כזה כענין הכסיל אשר זכרנו<sup>4</sup> שנכנס בחנות הרופא והמית האנשים אשר היה מועילים ברפואות ההם קודם לכן עם שלא היתה כונת העם לצאת מעבודה האלהים אך היו חושבים שהם משתדלים בעבודה ועל כן באו אל אהרן לגלות מצפונם ועל כן סייע בעשותו ונאשם בהוצאתו

1) Auch Saadia wollte (nach Ibn-Esra Exod. 32, 1) Aäron damit entschuldigen, daß er absichtlich (בערמה) ein Bild gemacht habe, um (wie Jeru 2 Kön. 10, 18 ff.) den Gläubigen vom Abtrünnigen zu unterscheiden; „warum aber“, fragt Ibn-Esra, „hatte Aäron sich Mose gegenüber nicht damit entschuldiget?“

2) Var. הענין.

3) Var. לעצמם oder לעצמם.

4) Oben § 79, S. 52.



der Idee zur That verhalf. Uns kommt das heute sehr erheblich vor, weil bei den meisten Völkern jetzt keine Bilder angebetet werden, aber damals war es das in der That nicht, weil alle Völker Bilder hatten, die sie anbeteten. Hätte z. B. ihre Sünde darin bestanden, daß sie sich nach ihrem Belieben ein Haus gemacht zum Gottesdienste, um dahin zu gehen und dort zu opfern und es zu verehren, so hätte uns diese Sünde nicht so bedeutend geschieen, weil wir heute gewöhnt sind, uns derartige Häuser zu errichten, sie mit Liebe und Ehrfurcht zu behandeln, von ihnen Segen zu erwarten, ja vielleicht zu sagen, der Geist Gottes ruhe auf ihnen, Engel lagerten um dieselben u. s. w. Wäre nicht das Bedürfnis, unsere Gemeinden in derartigen Häusern zu versammeln, so würde auch uns heute diese Sache auffallend erscheinen, wie sie es in den Tagen der Könige war, wo man es denen wehrte, die sich angelegen sein ließen, Häuser zu gottesdienstlichen Verrichtungen, „Höhen“ genannt, zu errichten; die frommen Könige rissen sie nieder, weil man nur das Haus hochhalten sollte, das Gott erwählt, und die Form der Anbetung, die er vorgeschrieben. Find man ja doch nichts Auffallendes an den Bildern, die er selbst vorschrieb, nämlich den Cherubim. Bei allem dem wurden die Männer, die das Kalb angebetet, mit dem Tode bestraft, zusammen nur 3000 Mann unter 600000. Das Manna hörte nicht auf zu fallen zu ihrer Speise, die Wolke deckte sie, die Feuersäule führte sie, die Prophetie dauerte unter ihnen fort und nahm sogar zu; kurz sie vermiften nichts von allem, was er ihnen gegeben, als die zwei Tafeln, die Mose zerbrochen, die aber auch auf seine Bitte ihnen ersetzt und so die Sünde ihnen verziehen wurde.

מרים<sup>1</sup> מן הכה אל המעשה והדבר ההוא הוא גדול מאד בעינינו מפני שאין בומן הוה צורות נעבודת ברוב האומות והיה קל בומן ההוא מפני שהיו עושים כל האומות צורות לעבוד אותם ואלו היתה חטאתם שעשו בית כרצונם לעבודה לכוון אליו ולהקריב בו הקרבנות ולכבדו לא היה דבר גדול בעינינו מפני מה שאנחנו נוהגים בו היום מעשות בתים ובחירתנו<sup>2</sup> אותם וגדלנו להם והתברכנו בהם ואפשר שנאמר שהשכינה חלה בהם והמלאכים חונים סביבותיהם ולולי הצורך להתחברות קהלנו היה הדבר הוה נכרי כאשר היה בימי המלכות שהיו מוחין באנשים משתדלים שהיו עושים בתים לעבודה היו נקראים במות והיו חסידי המלכים הורסין אותם כרי שלא יגדלו וולתי הבית אשר בחר בו האלהים והתכונה אשר צוה בה ולא היה דבר נכרי בה הצורות אשר צוה הוא בהם מהכרוכים ועם כל זה נעשו<sup>3</sup> האנשים אשר עבדו העגל ביום ההוא והרגום והיה מספר כלם שלשת אלפי איש מכלל שש מאות אלף ולא פסק המן לרדת למוונם והענו לסוכך עליהם ועמוד האש להנחותם<sup>4</sup> והנבואה מתמדת ונוספת ביניהם ולא נעדר. מהם דבר מכל אשר נתן להם וולת שתי הלוחות אשר שברם משה והתפלל להשיבם והושבו להם וכופר להם העון ההוא:<sup>5</sup>

1) Die älteren Ausgaben haben מרים.

1) Var. ובחרנו.

2) Var. עשו.

3) Vergl. Neh. 9, 16 — 21.

4) Fassen wir zusammen, was der Autor in diesem § etwas weischweifiger, als es seine Gewohnheit ist, zur rechten Würdigung des Kalbsdienstes der Israeliten vorbringt, so beruht die Hauptsache auf dem Unterschiede zwischen Abgötterei (Anbetung eines anderen Gottes als des wahren) und Bilderdienst (Anbetung des wahren Gottes unter einem Bilde; vergl. IV, 14, wo

98. Rufari. Du bestätigst mir da, was ich mir schon lange gedacht und auch, was ich im Traume gesehen, nämlich, daß kein Mensch zum göttlichen Geiste anders gelangen kann, als durch göttliches Wort, d. h. von Gott selbst anbefohlene Handlungen. Denn sonst — es werden ja derartige Handlungen von den meisten Menschen geübt, von Astrologen, Wahrsagern, Feueranbetern, Sonnenanbetern, den Dualisten u. s. w.

צ"ח אמר הכוזרי כבר עורר עצתי במה שעלה בדעתי ובמה שראיתי בחלומי כי אין האדם מגיע אל הענין האלהי אלא בדבר אלהי רוצה לומר במעשים שיצו האלהים ואם לא היה<sup>1</sup> כן רוב בני אדם משתדלים אפילו החווה והקוסם ועובר האש ועובר השמש והמשנים<sup>2</sup> וחוללים:

noch einmal auf diesen Gegenstand eingegangen wird). Beide sind im mosaischen Gesetze streng untersagt, wie eben das zweite der Zehngebote erst Abgötterei und sogleich auch Bilderdienst als zwei Abstufungen eines Verbrechens verbietet (oben § 89, S. 59); die Abgötterei, nicht als ob ein anderer Gott neben dem israelitischen anerkannt würde (Deut. 4, 35, 39. 6, 4), sondern weil sie die gefährlichste Feindin des Monothismus ist, indem gewöhnlich der israelitische auch noch neben den fremden, oder mehrere fremde Götter zugleich verehrt wurden; ferner, weil die Begriffe der heidnischen Völker von ihrem Gotte (wenn es auch bei einem Einzigen blieb) des göttlichen Wesens, und also auch der Menschheit höchst unwürdig waren, und weil sie häufig eine allen Gesetzen der Vernunft und der Moral zuwiderlaufende Verehrung von den Menschen forderten (Molech, Astarot); der Bilderdienst, obgleich hervorgegangen aus einem dem Menschen angeborenen Streben, das Geistige unter einem Körperlichen, concreten Bilde sich vor das Auge zu rücken, trägt (außerdem, daß Vielgötterei die gewöhnliche Folge ist) eben so sehr den Keim des Verderbens in sich, da nichts leichter ist als Form und Inhalt zu verwechseln, und statt der reinen Verehrung des Geistes in eine niedrige, verächtliche Anbetung und Vergötterung selbstgeschaffener Gestalten zu verfallen; eine Entartung des religiösen Bewußtsein's, die nicht bloß dem Alterthume vorzuwerfen ist. — Einer solchen Anbetung der Gottheit unter einem Bilde machen sich die Israeliten durch den Kalbsdienst schuldig, verlassen aber nicht ihren Befreier aus Aegypten, da sie selbst sagen: (Exod. 32, 4) „dies ist Dein Gott, der dich aus Aegypten geführt“ und Ahron ausruft: (ib. 5) (ib. 32, 1), sondern sie übertreten, wie oben gesagt, nur eines freilich der wichtigsten Gebote. — Daß dies die einzige (nicht Rechtfertigung sondern) Entschuldigung Ahron's und des Volkes sein könne, hat auch Jbn-ʿEsra (Exod. 32, 1.) richtig gefühlt, und alle andere Versuche zurückgewiesen. Auch er sagt, das Kalb sei jedenfalls לכוזר gemacht worden, stellt aber nicht in Abrede, daß der rothe Haufe das Bild selbst leicht für den Gott nehmen konnte.

1) Var. hat שרוא statt שרוא.

2) Ähnliche Zusammenstellungen s. III, 23 (der dieselben, schon oben § 79 S. 53 angegebenen Ideen noch weiter bespricht) IV, 3. Anf. — בַּשָּׁרִים, wörtlich: die Doppeltmachenden, d. h. diejenigen, die an zwei höchste Gewalten glauben. Schon im Talmud wird bei verschiedenen Gelegenheiten (z. B. Berach. 33 b. Chag. 15 a. vergl. Mech. Exod. 20, 2. Tos. Ber. 6 a) auf den Glauben an שתי רשויות Bezug genommen. Bekanntlich war es Mani oder Manes (Manichäus), der um 270 mit der Lehre von zwei gleichewigen Grundwesen קדמות שתי סבות auftrat und dessen Anhänger, die Manichäer, besonders seit dem 4. Jahrhundert sich verbreiteten. Arabische wie jüdische Philosophen nahmen Gelegenheit, diesen Glauben (אמונת השנתי תרופה) entgegenzutreten und es scheint fast die Annahme gerechtfertigt, daß derartige Systeme mehr als man glauben sollte in jüdische Kreise eingedrungen seien. Vergl. Saadia Emunot c. 2, Bachji Chab. ha-ʿLeb. Einl., Sefar ha-Rabbala 63 b. (ed. Bafel), Maim. More I, 75 (und die Bemerkung Munt's: Le Guide I, p. 442), Ahron b. Elia: ʿEz Chajim S. 48. — Abulfeda: Hist. anteislam. p. 82—88. Göttinger: Hist. orient. p. 166 ff. Guericke: Kirchengeschichte I, p. 166, Reggio ההורה והפילוסופים S. 13. Schahrafsani II, p. 285 ff. (der deutschen Uebersetzung).

99. Meister. Ganz recht. Alle unsere Lehren sind in der Tora nach göttlichem Worte an Moses aufgezeichnet. Ueber das nun, was Moses aufschrieb und jener großen Volksmenge, die in der Wüste zusammen war, übergab, bedurften sie keiner Uebersetzung noch auch einer Belehrung über einzelne Abschnitte und Gebote, z. B. über das Verfahren bei den Opfern, die man darbringen sollte, wo, nach welcher Seite hin, wie man schlachten sollte, was mit dem Blute und den Stücken zu machen; alle diese verschiedenen Thätigkeiten waren ausdrücklich von Gott vorgezeichnet. Denn wenn auch nur das Geringste fehlte, könnte leicht das Ganze zu Grunde gehen. So ist es ja auch bei Naturbildungen, die aus kleinen, nur den Vorstellungen zugänglichen Atomen bestehen; fällt nun ein Fehler in Betreff dieser Atome vor, so verdirbt jene Bildung, und es kommt z. B. jene Pflanze, oder jenes Thier, oder jenes Glied entweder mangelhaft oder gar nicht zu Stande. So hat Gott vorgeschrieben, wie das geopfert Thier zu zerlegen, was mit jedem Gliede vorzunehmen sei, was gegessen, was verbrannt werde, wer essen und wer verbrennen sollte, wer von den nach genau zu beobachtenden Vorschriften hierzu bestimmten Klassen darbringen sollte, wie die Darbringenden beschaffen sein müssen, wenn sie nicht unbrauchbar sein sollen, in Beziehung auf Zierrath und Kleidung, besonders die Kleidung des Hohenpriesters, dem erlaubt ist, jenen Ort des Gottesgeistes, den Ort der göttlichen Erscheinung, der Pade und der Tora zu betreten; endlich alle Vorschriften über Heiligkeit und Reinheit nach ihren verschiedenen Abstufungen, Gebete u. s. w., was nicht Alles aufgezählt werden kann. Sie stützten sich dabei auf das Lesen der Tora und auf das, was unsere Lehrer überliefert haben, beides auf Grund göttlicher Mittheilung an Moses. So wurde ja auch die ganze

צ"ט אמר החבר כן הוא וכן כל תורותינו כלם כתובות בתורה מדבור האלהי עם משה וממה שכתב משה ונתן להמון הגדול שהוא בקבוצם במדבר לא נצטרכו בם לקבלה ולא להוראת פרשה ופרשה ומצוה ומצוה ותכונת<sup>1</sup> הקרבנות ואין עושים בדמם ונחחיהם ממלאכות חלוקות כלם בביאור מאת האלהים שלא<sup>2</sup> יחסר מהם דבר קטן ויפסד הכל כמו ההיות הטבעיות אשר הם מתחברות מיהסטים דקים לא חשיגם המחשבה לדקותם אשר אם יארע מכשול מעט ביחסים ההם היתה נפסדת ההווה ההיא ולא היה הצמח ההוא או החי ההוא או האבר ההוא דרך משל אלא מופסד או נעדר וכן וכו'<sup>4</sup> אין תנחם הכהנים הנקרבת ומה יעשה באבר אבר ומה שיש לאכילה ומה שיש לשריפה ומי יאכל ומי ישרוף ומי יקריב מן הכחות אשר מצוה בהם לא יעברום<sup>5</sup> ואין תהיה תכונת המקריבים עד<sup>6</sup> שלא יהיה בהם פגם עם תכשיטיהם ומלבושיהם וכל שכן מלבוש כהן גדול אשר נתן לו רשות לבא אל מקום הענין האלהי מקום השכינה והארון והתורה ומה שנחלה בזה מן הקדושה והטהרה ומדרגות הטהרות והקדושות והתפלות דבר שיאריך ספורם אך סומכים בו על קריאת התורה ומה שהעתיקו רבותינו והכל מדברי אלהים עם משה וכן תכונת המשכן

1) Var. אמר תכונת.

2) Var. שלא לא.

3) Eigentlich: Verhältnisse; für Atome ist sonst der Ausdruck חלקים (Sambia Emunot S. 26, ed. Leipzig נשמים והינים קדמונים, נקרא קטנה, Raimon. More I, 71, 73, wo über die Beziehungen der Lehre von den Atomen zu dem Kelam die Rede, vergl. unten V, 16 ff.) gewöhnlich.

4) Var. מבר.

5) In Var. fehlt יעברום.

6) In Var. fehlt עד.

Einrichtung der „Wohnung“ dem Moses am Sinai gezeigt, Wohnung, Zelt, Tisch, Leuchter, Lade, Vorhof der Wohnung, Säulen, Decken; kurz, alle diese Dinge wurden ihm im Geiste in sinnlichen Formen gezeigt, wie sie ihm gelehrt wurden. Auch der große Tempel, den Salomo baute, wurde dem David im Geiste gezeigt, wie das künftige, ewige Heiligthum, in dem einst Gott verehrt werden soll, dem Propheten Jeschekel nach Gestalt und Beschaffenheit gezeigt wurde. Also zur Verehrung Gottes kommt man nicht auf dem Wege der Speculation, des Schlußes und des Klügelns; denn sonst hätten die Philosophen mit ihrem großen Scharfsinne und ihrem Wissen doppelt so große Erfolge, wie die Israeliten erzielt.

100. Rufari. Auf solche Weise fühlt sich der Mensch geneigt, eine Religion ohne Zweifel und Bedenken anzunehmen. Es kommt ein Prophet zu tief gebeugten Sklaven, verkündet ihnen, daß sie zu einer bestimmten Zeit ohne Zögerung in der und der Weise aus ihrer Knechtschaft befreit werden und daß er sie in das Land Kanaan bringen wolle, das damals sich in der Gewalt von sieben Nationen befand, deren jede stärker war als sie; zugleich verkündet er jedem Stamme seinen Antheil an dem Lande, ehe sie dahin gelangen. Und Alles geht in Erfüllung, in kurzer Zeit und unter mächtigen Wunderthaten. Das zeugt von der Größe Dessen, der ihn sendete, von der Ehre dessen, der gesandt wurde, und von dem Vorzuge derer, zu denen allein er gesandt wurde. Hätte er gesagt, er sei abgesandt, die ganze Welt zu be-

כלה הראתה למשה בהר סיני המשכן והאהל והשולחן והמנורה והארון והצר המשכן ועמודיו ומכסיו וכל מלאכותיו הראו לו רוחניות וצורותם גשמיות כאשר התנו לו וכן הבית הגדול אשר בנה שלמה הראה לדוד צורתו רוחנית והבית העולמי הקדוש אשר יעבדו בו הראה לנביא יחזקאל צורתו וחכונתו<sup>1</sup> ואין בעבורם האל סברא ולא הקשה ולא התחכמות ואלו היה כן היו הפילוסופים מגיעים ברוב חכמתם ושכלם לכפל מה שהגיעו בני ישראל:<sup>2</sup>

ק אמר הכוזרי בכמו זה תנוה הנפש לקבל התורה מבלי ספק ולא פקפוק שיבא נביא לעבדים משועבדים לחוצים וייעד אותם שיצאו מעבדותם בעת ההיא מבלי איחור על התכונה ההיא ושיכניסם אל ארץ כנען והיא ביד שבע אומות כל אחת מהם חזקה מהם והודיע לכל שבט חלקו מהארץ קודם שיגיעו אליה<sup>3</sup> והתקיים הכל בזמן מועט כמופתים נוראים וה מאמת גדולה השולח וכבוד השלוח וגדול מעלת העם<sup>4</sup> אשר עליהם לברם

1) So wie alle Handlungen, welche die Erlangung des göttlichen Wohlwollens bezwecken, einer genauen Bestimmung unterliegen, so auch die Orte, welche den Mittelpunkt der Verehrung Gottes bilden, die Tempel. Die sogenannte Stifthsütte (אהל מועד) wird Exod. 25—27 von Gott dem Moses genau bis ins Einzelne beschrieben, und mehrmals gesagt: Thue nach dem Bildniß, das dir gezeigt worden ist auf dem Berge (Ex. 25, 40. 26, 30. 27, 8). Die wörtliche Auslegung, die unser Autor diesem Ausspruche in den Worten גשמיות וצורותם גשמיות gibt, bezieht sich auf die Talmudstelle Menach. 29 a. wo R. Jose bar Jehuda sagt: אמר של אש ושלחן של אש ומטרה. Vergl. Raschi Exod. 25, 40. — Nach den Berichten der Chronik (1 Chr. 28) hat David nach einer schriftlichen göttlichen Mittheilung (ib. V. 9) seinem Sohne Salomo eine bis in das Detail gehende Beschreibung des zu erbauenden „ersten Tempels“ hinterlassen. Vergl. den Raschi-Comment. zu 1 Chr. 28. — Ezechiel erblickt in einer prophetischen Vision (Ezech. 40 ff.) den künftig zu erbauenden Tempel nebst allen dazu gehörigen Geräthschaften genau abgezeichnet; ein Bild, dem der „zweite Tempel“ nicht entsprach, und das daher noch seiner Ausführung wartet. — Die genauere Besprechung dieser Idee s. II, 26. IV, 3.

2) Vergl. oben § 4. S. 28.

3) Beziehung auf Num. c. 34. Deut. c. 33 u. dergl.

4) In den beiden ältesten Ausgaben heißt es: גדול מעלה אשר.

lehren und hätte dies Wort nur zur Hälfte wahr gemacht, so würde damit seiner Sendung ein Flecken anhängen, weil die Absicht Gottes bei seiner Sendung nicht ausgeführt worden. Einer so ausgebreiteten Wirksamkeit stand übrigens auch der Umstand entgegen, daß das Buch der Tora hebräisch ist und demnach das Verständniß und die Befolgung desselben sabäischen, indischen und kusarischen Völkern große Beschwerde und Mühe verursacht hätte. Das hätte Hunderte von Jahren gedauert, bis es sich so gefügt, daß sie diesen Glauben angenommen, entweder durch Kriegsgewalt, oder durch Nachbarschaft, oder durch die Beweise des Propheten selbst, oder durch einen andern Propheten, der zu dieser Lehre ermahnte und sie einprägte.

101. Meister. Moses hat zu seiner Lehre nur seine Stammes- und Sprachgenossen berufen; ihnen hat Gott zugesagt, daß er sie allezeit durch Propheten werde belehren lassen, und das geschah auch die ganze Zeit des Wohlgefallens, so lange der Gottesgeist bei ihnen war.

102. Rufari. War es dann nicht besser, daß er die gesammte Menschheit belehrte? Scheint das nicht angemessener und weiser?

103. Meister. War es denn nicht besser, wenn alle Thiere vernünftige Wesen wären? Hast du schon vergessen, wie sich — nach dem Vorangegangenen — der Same Adams fortpflanzte, wie der Gottesgeist immer auf Einem ruhte, der das Herz der Brüder und das Kleinod des Vaters, empfänglich für jenes höhere Licht, die andern aber nur die Schale, unzugänglich für dasselbe waren? Jakob's Söhne endlich waren alle Kleinod und Herz, abgesondert von den Menschen durch besondere göttliche Thätigkeiten, vermöge

שלח ואלו חיה אומר כי<sup>1</sup> אני שלח ליישר כל העולם ולא היה דברו מגיע עד חציו היה פגם בשליחותו מפני שלא נשלמה כונת הבורא בשליחותו<sup>2</sup> והיה מונע השלמת שליחותו<sup>3</sup> היות ספר תורתו עברי והיה מעטם וטורח ולאות רב על אומות שבא והורו וכורח לחבינו לעשות מה שכתוב בו אלא אחרי מאות שנים שיקרא אליהם<sup>4</sup> להשחנות עליהם בעבור נצחון או שכונה או בראיות<sup>5</sup> חנביא בעצמו או נביא אחר שמעיד<sup>6</sup> ומוהיר על תורתו:

ק"א אמר החבר לא קרא משה לתורתו וזלתי עמו ואנשי לשונו וייעד אותם הבורא להזהיר על תורתו כל הימים על ידי הנביאים<sup>7</sup> ועשה כן כל ימי הרצון וזמן שהיתה השכינה ביניהם:

ק"ב אמר הכוזרי והלא היה יותר טוב שיישר הכל והיה זה יותר נכון וראוי בחכמה:

ק"ג אמר החבר והלא היה יותר טוב שיהיו החיים כלם מרבירים אם כן כבר שכחת מה שקדם<sup>8</sup> בהמשך זרע אדם והאיך חל הענין האלהי באיש שהיה לב האחים וסגולת האב מקבל לאור ההוא וחלתו בקליפה איננו מקבל אותו עד שבאו בני יעקב כלם סגלה ולב נבדלים מבני אדם בעינינו

1) von der directen Rede, wie in der biblischen Sprache; vergl. Gesen, Wörterb. כ.י.

2) Ein nicht zu verkennender Seitenblick auf die angebliche Mission des Christenthums und des Islams.

3) Var. השלמתה.

4) Var. להם.

5) Var. בראית לא statt בראית.

6) Var. שמעיר.

7) Deut. 18, 15 ff. — Vergl. oben § 26 u. 27.

8) Oben § 95.

deren sie gleichsam eine besondere Gattung, ein gleichsam engelhaftes Geschlecht bildeten. Sie durften alle nach der Stufe der Prophetie streben und erreichten sie auch zum größeren Theil, da sie ihr nahe waren durch gottgefällige Handlungen, Heiligkeit, Reinheit, Umgang mit Propheten. Denn wisse, wer auf einen Propheten stieß, der fühlte, indem er auf den Propheten stieß und dessen göttliche Reden hörte, in sich einen neuen Geist erwachen, und sich von andern Menschen geschieden durch Lauterkeit der Gedanken, durch Verlangen nach jener höhern Stufe, durch Festhalten an Demuth und Reinheit. Das war für sie die sichtbare Größe und das helle Licht eines kommenden Lebens; denn was von einem solchen erwartet wird, kann doch nur darin bestehen, daß die menschliche Seele in ihrer ursprünglichen Göttlichkeit sich von den äußeren Sinnen löse, des höheren Seins inne werde, des Anschauens engelhaften Lichtes und des Anhörens göttlicher Rede sich erfreue. Ein solcher Mensch ist eben überzeugt, daß seine Seele fort-dauere, wenn die körperlichen Organe zerfallen. Und wenn sich eine Religion findet, durch deren Lehren und Handlungen man zu dieser Stufe gelangt an dem Orte, den sie vorgeschrieben, und unter den Bedingungen, die sie vorgezeichnet, so ist man in dieser Religion fest überzeugt, daß die Seele nach Auflösung des Körpers fort-dauere.

104. Rufari. Ich sehe, daß die Verheißungen anderer Religionen voller und üppiger sind, als die der eurigen.

מיוחדים אלהיים שמים אותם כאלו הם מין אחד ועצם אחד מלאכותי מבקשים כלם מעלת הנבואה ורובם מגיעים אליה בעבור שהיו קרובים אליה במעשים הנרצים והקדושה והטהרה ופגיעת הנביאים ודע כי כל אשר יפגע נביא בעת פגועו. אותו ושמעו דבריו האלהיים מתחדשת לו רוחניות ונפרד מסוגו<sup>1</sup> בזכות הנפש והשחוקקה אל המדרגות ההם והדבקן בעונה ובטהרה<sup>2</sup> וזאת תהיה אצלם הגדולה הנראית והאור הבהיר בגמול העולם הבא כי המבוקש ממנו איננו אלא שחשוב נפש האדם האלהית תפרד מהושי<sup>3</sup> ותראה העולם ההוא העליון ותהנה בראית האור המלאכותי ושמיעת הדבור האלהי כי הנפש ההיא תהיה בטוחה מן המות כשיכלו כלי הגופיים וכאשר תמצא תורה שמגיעים בחכמותיה ומעשיה אל המדרגה הזאת במקום אשר צוהה ועם הענינים אשר צוהה בהם היא מבלי ספק התורה שמוכח בה להשאיר הנפשות אחר כלות הגופות:

ק"ד אמר הכוזרי אני רואה שיעודי וולחכם שמנים ורשנים מיעודיכם:

1) Var. ממש.

2) 1 Sam. 10, 5. „Du wirst begegnen einem Zuge Propheten, der herabkömmt von der Höhe — und sie selbst weiffagen, und hereinbrechen wird über Dich der Geist Gottes, daß Du mit ihnen weiffagst und Du wirst verwandelt werden in einen andern Mann“. Vergl. B. 9 und 19, 20—24. Daher konnte auch der Autor (§ 87) sagen, daß bei der Offenbarung am Sinai das ganze Volk die Stufe der Prophetie erreichte.

3) Statt מהושי wie die beiden ältesten Ausgaben haben, lesen wir richtiger מושי, wonach dann ממש als dritte Person und auf רמז בלג bezüglich aufzufassen ist. — Der Autor leitet hiermit die Besprechung des Unsterblichkeitsglaubens ein, da er im Begriff ist, die Angriffe, die das Judenthum (zunächst wohl von muhamebanischer Seite) erfuhr, als wenn dessen heilige Schriften die Unsterblichkeit der Seele nicht lehrten, zurückzuweisen. Ausführliches Hierüber, mit theilweiser Benutzung unseres Autor's bei Abrav. l'ev. 26, 3 ff. und Menasse b. Israel, Nischmat Chajim Abschn. I.

105. Meister. Ja, aber sie beziehen sich alle auf die Zeit nach dem Tode, während im Leben nichts da ist, was auf jene hindeutet.

106. Rufari. Ich habe auch in der That nicht gesehen, daß einer von denen, die an jene Verheißungen glauben, sich nach ihrer baldigen Erfüllung sehne; ja könnte er sie um 1000 Jahre hinauschieben, und in der Fessel des Lebens und im Joch und Schmerz dieser Welt bleiben, er würde es vorziehen.

107. Meister. Und was meinst du von jemand, der jene großen engelhaften Erscheinungen gesehen?

108. Rufari. Daß er gewiß sich danach sehnt, daß seine Seele in dieser Lösung von den Sinnen, im fortbauernenden Genuße jenes Lichtes verharre, also daß er sich nach dem Tode sehne.

109. Meister. Also, unsere Verheißungen bestehen in dem prophetischen Gange am Gottesgeiste und dem, was nahe daran gränzt, und darin, daß der Gottesgeist sich an uns in Größe, Herrlichkeit und Wundern äußere. Darum heißt es in der Tora nicht: Wenn ihr dieses Gebot befolgt, werde ich euch nach dem Tode in Gärten und sonstige lustige Räume versetzen, sondern es heißt: Ihr werdet mir zum Volke sein und ich werde euch zum Gotte sein; ich werde euch führen; unter euch werden sein, die vor mir stehen, die zum Himmel emporsteigen, und wenn sie unter den Engeln umherwandeln, „Menschensohn“

ק"ה אמר החבר אבל כלם הם אחרי המות ואין בחיים מהם מאימה ולא דבר שיורה עליהם:

ק"ו אמר הכוזרי ולא ראיתי אחד מן המאמינים ביעורים ההם שהוא מתאוה למהירותם אבל אם היה ביכולתו לאחרם אלף שנים וישאר במסורת החיים ובעול העולם ועצבונו היה בוחר בזה:

ק"ז אמר החבר ומה חאמר בפי שהוא רואה אלה המעטרים הגדולים המלאכותיים:

ק"ח אמר הכוזרי מבלי ספק שהוא מתאוה שחחמיד נפשו על הפרידה מחושי ותשאר נהנית באור ההוא והוא מה שמתאוה המות:

ק"ט אמר החבר אבל יעודינו הדבקנו בענין האלהי בנבואה ומה שהוא קרוב לה והתחברות הענין האלהי בנוגדו לה ובכבוד ובמופתים<sup>1</sup> ועל כן איננו אומר בחזרה כי אם תעשו המצוה הזאת אביאכם אחרי המות אל גנות והנאות אבל הוא אומר ואחם<sup>2</sup> תהיו לי לעם ואני אחיה לכם לאלהים ואנהיג אתכם ויהיו מכם מי שעומד לפני ומי שיעלה לשמים כאשר היו הולכים בין המלאכים וקוראים להם המלאכים כן אדם<sup>2</sup> כדי להכירם

1) Var. läßt sich aus מרן aus und liest הוא statt הוא (vergl. III, 20).

2) Der Zustand der Seele nach dem Tode ist nach dem Autor eben ihm nichts weiter als ein höherer Grad der Prophetie, deren theilhaftig zu werden der Israelit berufen ist; da nun aber das Wesen der Prophetie kein anderes ist, als das Aufgehen und Sichverlieren der Seele in der Anschauung und Betrachtung des Göttlichen; da der ganze Zweck des Judenthums<sup>2</sup> nur der ist, Israel jener hohen Stufe würdig zu machen, so ist Unsterblichkeitslehre der Grundzug des Judenthums<sup>2</sup>. Daß es dabei unnötig war, direct auf die Fortdauer der menschlichen Seele hinzuweisen, ist an sich klar; denn was das Erhabene in der Unsterblichkeit ausmacht, „das Erschaen Gottes“, wurde den Israeliten ja unzählige Male schon in diesem Leben, wenn auch in<sup>2</sup> geringerem Maße versprochen: („Ihr sollt mir zum Volk sein und ich werde euch zum Gott sein.“ Ex. 6, 7. Lev. 26, 12. Deuter. 29, 12. 2 Sam. 7, 24. Jer. 7, 23. 11, 4. 24, 7. 30, 22. 31, 1. 32, 38. Ez. 11, 20. 14, 11. 36, 28. 37, 23. 38, 8. 1 Eyr. 17, 22.) Es war aber auch nicht möglich, diese Welt als einen Ort des Frevels und des Unglücks, als „ein Jammerthal“ darzustellen, da man sogar im irdischen Leben eine so hohe Stufe der Glückseligkeit erlangen könne; eine

genannt werden, um sie von den Engeln, in deren Mitte sie stehen, zu unterscheiden. Eben so werden Engel unter euch auf der Erde umhergehen, ihr werdet sie einzeln und in größerer Zahl sehen, wie sie euch behilfen und für euch streiten. Ihr werdet dauern in dem Lande, das, als heiliger Boden, zu Erreichung jener Höhe verhilft, und dessen Fruchtbarkeit, Gedeihen und Mißwachs je nach euren Thaten vom Gottesgeiste abhängt, während die ganze übrige Welt den allgemeinen Naturgesetzen folgt. Wenn eben mein Geist sich unter euch befindet, so werdet ihr aus der Fruchtbarkeit eures Bodens, aus der Regelmäßigkeit des jederzeit erforderlichen Regens und daraus, daß ihr mit geringer Zahl eure Feinde überwindet, erkennen, daß es mit euch nicht auf natürlichem Wege zugeht, sondern nach besonderer göttlicher Bestimmung. Eben so werdet ihr, wenn ihr ungehorsam seid, aus der Dürre, aus der Pest und der Plage wilder Thiere, während die andern Völker in Ruhe verbleiben, erkennen, daß eure Angelegenheiten von etwas Höherem, als dem allgemeinen Naturgesetze geleitet

בין המלאכים העומדים בחוכם ויהיו גם כן מלאכים הלכים ביניכם בארץ והראו אותם יחידים ורבים<sup>1</sup> שומרים אחכם ונלחמים לכם ותחמירי בארץ אשר היא עוורת על המעלה הזאת והיא ארמת הקדש ויהיה שבעה וטובתה ורעתה בענין האלהי כפי מעשיכם ויהיה נוהג כל העולם על המנהג הטבעי וולחכם כי תראו עם שכניתי שתהיה בחוככם סטוב ארמתכם וסדר גשמיכם שלא יעברו עתיהם הצריך להם ושחגברו על אויביכם במתי מספר מה שחכירו בו כי אין עניינכם נוהג על המנהג הטבעי אבל בחפץ כאשר תראו אם חמרו מהבצורות והנגף והחיה הרעה והעולם כלו בשלוח ואו חרעו כי עניינכם מנהיג אותו דבר שהוא גדול מן הענין הטבעי<sup>2</sup> והיה כל זה והתורה הזאת וכל יעודיה מוכתרים לא יפול מהם

Idee, wodurch ascetischen und menschenfeindlichen Bußübungen und Einsiedlereien alles Verdienst abgesprochen wird, wie denn in der That dem Judenthume diese Entartung des religiösen Bewußtseins immer fern blieb (II, 45 ff. III, 1 ff.). Andererseits bot jenes Leben kein Bild unbekannten, finstern Schreckens dar, welches die Todesstunde verbittern konnte, da schon dieses Leben dem Tugendhaften einen Vorwand des jenseitigen gewähren konnte (§ 97 u. 108). — Uebrigens ist die Ansicht des Verfassers von einem zukünftigen Leben, von einem reingeistigen Anschauen und Erkennen Gottes, schon im Talmud (Berach. 17 a, sagt Rab.: לא אכילה ולא שתייה) ausgesprochen. Vergl. Dr. Formstecher: Ueber Eschatologie im Judenthume, in Geiger's Zeitschrift IV, S. 231 ff. und Junz: Zur Gesch. u. Lit. S. 371 ff.

1) Raschi Ezech. 2, 1: כמלאכים בה ושמעם בה עליהם ושמעם בה עליהם. Anders Kimchi, anders Abrahanel, deren und andere Meinungen Ben Melech im Michlal Jossi zu Ez. 2, 1 vorlegt; die Anrede בן אדם findet sich außer Dan. 8, 17 nur, aber häufig, bei Ezechiel.

2) Diese in Form einer Anrede an Israel gekleidete Darstellung des Verhältnisses dieses Volkes zu Gott findet sich zwar nicht wörtlich, aber dem Sinne nach in den Strafreden und in den Verheißungen von Segen und Fluch (Lev. 26, 3. Deut. 11, 13 ff. 28, 1 ff.) ausgesprochen und bildet nur die weitere Ausführung von: „Ihr sollt mir zum Volk sein und ich werde euch zum Gott sein“. Als Hauptstelle für die hier aufgestellte Ansicht, daß das Schicksal Israels nicht eine bloß natürliche Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung sei, sondern einer besondern göttlichen Vorsehung gewürdigt werde, dient Deut. 11, 12: „Ein Land, für das der Ewige, dein Gott, sorgt; beständig sind die Augen des Ewigen, deines Gottes, darauf gerichtet vom Anfang des Jahres bis Ende des Jahres“. Vergl. auch II, 44.



werden. Alles dies, die Lehre und ihre Verheißungen sind bewährt, nichts bleibt unerfüllt; alle Verheißungen aber gehen von einer Wurzel aus, von der Hoffnung auf die Nähe Gottes und seiner Engel. Wer zu dieser Stufe gelangt, der fürchtet sich nicht vor dem Tode, wie unsere Tora uns dies augenscheinlich zeigt. Ein Gleichniß: Von mehreren Genossen, die sich in der Wüste befanden, ging einer nach Indien und erlangte vom König von Indien Größe und Ehre, weil dieser wußte, daß er zu jenen Genossen gehöre, deren Väter er von Alters her als seine Freunde kannte. Er gab ihm kostbare Geschenke, die er seinen Genossen brachte, bekleidete ihn mit prächtigen Gewändern, schickte auch einige von seinen Dienern als Begleiter mit, ohne daß Jemand davon wußte, daß sie vom Könige weggingen und den Weg nach jener Wüste einschlugen. Außerdem legte er ihm Gebote auf, schloß mit ihm einen Bund, vermöge dessen er seinen Dienst auf sich nahm. Als er nun mit jenen indischen Abgesandten zu seinen Genossen kam, waren diese hoch erfreut, beflissen sich, sie zu ehren, und bauten ihnen einen Palast, darin sie wohnen könnten. Und so schickten jene Genossen zu wiederholten Malen Abgesandte nach Indien, die um so leichter dahin gelangten und zum Könige zugelassen wurden, als ihnen jene Gesandten des Königs halfen, und ihnen den nächsten und geradesten Weg zeigten. So wußten denn alle, daß, wer nach Indien gehen wolle, am leichtesten sein Ziel erreiche, wenn er sich des Dienstes des Königs befleißige und jene Gesandten, die ihnen den Weg zeigten, hoch halte. Es fiel dabei Niemandem ein, zu fragen, welchen Zweck jener Dienst habe; denn es war ja offenkundig, daß dies geschehe, um der angenehmen und ehrenden Gemeinschaft mit dem Könige theilhaft zu werden. — Die Genossen sind die Israeliten; der erste, der sich auf den Weg machte, Moses; die nach ihm gingen, sind die übrigen Propheten; die aus Indien kommenden Gesandten sind die Schechina und die Engel; die kostbaren Gewänder sind das geistige Licht, das in der Prophetie den Geist erhellt, und das sinnlich wahrnehmbare Licht, das auf Moses Angesicht strahlte; die köstlichen Geschenke sind die beiden Tafeln mit den Zehngeboten. Die Befenner anderer Religionen

daber ויעודיה כלם כולל אותם שורש אחד והוא יחול קורבת האלהים ומלאכיו ומי שיגיע אל המעלה הזאת לא יירא מן המות ותורתנו כבר הראית לנו זה עין בעין והמשל בזה<sup>1</sup> חברים שהיו עומדים במדבר והלך אחד מהם אל הדור ופגע ממלך הדור כבוד וגדולה מפני שידע שהוא מן החברים ההם והיה יודע אבותיהם מקדם והיו מאוהביו ונתן לו מתנות יקרות שנשא אותם אל חבריו והלבישו בגדי חמדות ושלח עמו מעבדיו אנשים ולא עלה על לב איש שיצאו מלפני המלך ולא שילכו אל המדבר ההוא וצוהו במצות וכרת עמו ברית לקבל עבודתו וכא עם חבריו עם השלוחים ההם ההודיים ושמתו בהם החברים ההם והשתדלו בכבודם ובנו להם ארמון שהושבום בו ושבו החברים ההם שולחים שלוחים להגיע אל ארץ הודו ולראות פני המלך מבלי טורח בעזר אלה השלוחים שהיו מורים אותם הדרך קרובה והישרה וידעו כולם כי מי שרוצה ללכת אל ארץ הודו הוא קל עליו מאד כשידבק בעבודת המלך ויכבד שלוחיו המגיעים אותו אליו ולא הוצרכו לשאול למה נעבור העבודה הזאת כי העלה נראה לעין כדי להתחבר במלך וחברתו היא הטובה והגדולה והחברים הם בני ישראל וההולך הראשון הוא משה וההולכים האחרים הם שאר הנביאים והשלוחים ההודיים הם השכינה והמלאכים והבגדים החמדות הם האור המושכל אשר חל בנפשו מהנבואה והאור המורגש אשר חל על פניו והמתנות היקרות השלוחות הם השני לוחות בעשרת הדברים ובעלי הנימוסים האחרים

1) Vergl. ein ähnliches Gleichniß III, 21.

saßen von allem dem nichts; zu ihnen sagte man nur: Nehmet den Dienst jenes Königs auf euch, wie es jene Genossen gethan, dann gelangt ihr nach dem Tode zum Könige; thut ihr das nicht, so weist er euch zurück und züchtigt euch nach eurem Tode. Mancher von ihnen sagte wohl: Es ist noch keiner zu uns gekommen, der uns gesagt, daß er nach seinem Tode im Paradies oder in der Hölle sei. Die Meisten aber fügten sich der gegebenen Ordnung und dem Willen der Gesamtheit, nahmen den Dienst auf sich, hegten im Innern zwar eine schwache, äußerlich aber eine sehr zuverlässige, feste Hoffnung, und rühmten und brüsteten sich vor den andern Völkern mit ihrem Glauben. Aber wie dürfen sich Jene mit dem, was ihnen nach dem Tode werden soll, denen gegenüber rühmen, die es schon im Leben haben. Steht denn das Wesen der Propheten und Frommen der Fortdauer im kommenden Leben nicht näher, als das Wesen derer, die jene Stufe nie erreicht haben?

110. Rufari. Wie unwahrscheinlich ist es, daß der Mensch seiner Natur nach mit Körper und Seele zugleich vergehe, mit Ausnahme der Philosophen, ihrer Meinung nach; eben so, daß, wie die Befenner anderer Religionen sagen, der Mensch ewigen, freudigen Lebens theilhaft werde durch ein Wort, das er über die Lippen bringt, sollte er auch sein ganzes Leben lang nur dies Wort gekannt, sollte er es auch nicht einmal verstanden haben. Was muß doch dies Wort werth sein, daß es von der Stufe des Thieres zu der des Engels erheben kann, indem, wer dies Wort nicht spricht, dem Thiere gleich ist, sei er auch ein Philosoph, ein Weiser, der alle seine Lebensstage Gutes gelbt und sich nach jenen Höhen gesehnt.

לא ראו מכל זה מאומה אך אמרו להם קבלו עבודת מלך הודו כאשר קבלו עליהם החברים ההם ואחרי המות תגיעו אל המלך ואם לא תעשו ירחיק אתכם ויענה אתכם אחרי מותכם ומהם מי שאמר לא בא אלינו אדם שיגיד לנו שיהיה אחרי מותו בן ערן או בגיהנם ורובם הגבירו סדור ענינים וחבור עצתם וקבלו העבודה ויחלו נפשותם במצפון יחול חלוש אך בנראה יחול חזק ונאמן<sup>1</sup> וסתגדלים ומתפארים על עמי הארץ שבהם כאמנה ואין יתפארו אלה בטענה מה שיגיע אליו אחרי מותם על מי שיגיע אליו בחייו והלא טבע הנביאים והחסידים קרוב אל הקייסם בעולם הכא יותר מטבע מי שלא קרב אל המדרגה הזאת:

ק"י אמר הכוזרי כמה היא רחוק מן הדעת שיהיה האדם כלה בטבעו אבר גופו ונפשו וולחי הפילוסופים על דעתם<sup>2</sup> ועור יאמרו אנשי התורות שהוא ישוב חי לעד בנעימים בעבור מלה שהוא אומר בפיו ואפשר שאיננו יודע כל ימיו וולחי המלה היא ואפשר שלא יבין ענינה כמה גדולה מעלת המלה שחזקתה מדרגת הכהמות אל מעלת המלאכים ומי שאינו אומר המלה היא ישוב בהמה אפילו אם יהיה פילוסוף חכם ערשה טוב כל ימיו כוסף אל המעלות ההם<sup>3</sup>:

1) Wörtlich: „Sie ließen ihre Seelen vertrauen im Innern ein schwaches Vertrauen, im Aeußern ein starkes Vertrauen“; die bekannte Construction, mittelst derer das Abverbum durch Wiederholung des nomen actionis mit dem resp. Verbum ausgedrückt wird; f. g. B. II, 51: וְיָמָא גְדוּלָהּ, IV, 14: מַחֲלָה מַחֲלָה גְדוּלָהּ, IV, 20: נְבִדִיל הַבְּרָלָה גְדוּלָהּ; u. f. w. Vergl. Gen. Lehrgebäude S. 810. Sacy gramm. ar. II, § 213.

2) Vergl. oben § 1, S. 25.

3) Auch hier sind die polemischen Beziehungen auf Christenthum und Islam offenkundig; formale Glaubensbekenntnisse, wie diese Religionen, kennt eben das Judenthum nicht; vielmehr hängt nach seiner Lehre die Seligkeit nicht sowohl von der Form des Glaubensbekenntnisses als

111. Meister. Wir sprechen keinem Menschen, welcher Religion er auch angehöre, den Lohn seiner guten Thaten ab; aber die vollendete Seligkeit ist — nach unserem Glauben — nur für die zu erwarten, die ihr schon im Leben nahe gestanden, und wir schätzen ihre Stellung bei Gott nach ihrem Tode eben dieser Nähe im Leben gemäß.

112. Rufari. Führe doch das Verhältniß nach der entgegengesetzten Seite aus. Schätze ihre Stellung im künftigen Leben nach ihrer Stellung im diesseitigen Leben.

113. Meister. Du rechnest, wie ich sehe, uns unsere niedere und verachtete Stellung zur Schande an, und doch haben gerade deren sich die Größten aus andern Religionen gerühmt. Die Christen rühmen sich eben Dessen, der gesagt: Schlägt man dich auf die rechte Wacke, so reiche die linke hin; nimmt man dir deinen Rock, so gib auch dein Hemd hin; und er und seine Jünger und Anhänger gelangten nach Jahrhunderten der Schmach und Leiden zu so wunderbaren Erfolgen, wie man weiß, und gerade dessen rühmen sie sich. In ähnlicher Weise erging es dem Stifter der israelitischen Religion und seinen Anhängern, ehe sie mächtig wurden. Solcher Männer also rühmen sie sich, nicht der Könige von großer Macht, ausgezeichnete Herrschaft und zahlreichen Streitwagen. Daher ist der Schluß von der Gottes-

קי"א אמר החבר אין אנחנו שוללים משום אדם גמול מעשיו הטובים מאי זה אומה שיהיה<sup>1</sup> אבל אנחנו רואים הטובה הגמורה לעם הקרובים בחייהם ואנו עורכים מעלמם אצל האלהים אחרי מוחם בערך ההוא:

קי"ב אמר הכוזרי והחמד<sup>2</sup> הרמיון הוה בהפק וערוך מעלמם בעולם הבא כמעלמם בעולם הזה היום:

קי"ג אמר החבר אני רואה שאחיה מגנה אותנו כדלות ומסכנות ובהם היו מחפאים גדולי האומות האלה כי אין הנוצרים מחפאים אלא במי שאמר מי שהכה על לחיך הימני הכן לו השמאלי ומי שלוקח מלידת הן לו חלוקה<sup>3</sup> והגיע הוא וחביריו וההולכים אחריי מאות מן השנים מן הבו והיסורים וההרג אל ענינים נפלאים וירועים והם הם הפאר וכן בעל תורת ישמעאל וחביריו עד שנברו ובאנשים ההם היו מחפאים ומתגדלים לא במלכים האלה אשר גבה שיאם ורחבה מלכותם ונפלאו מרכבתם אם כן ערכנו מקורבת האלהים יותר קרוב

vielmehr von der Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit der Gesinnung und des Handelns gegen Gott und die Menschen ab.

5) Auch Maimon. H. Teschuba 3, 5 sagt: „Die Frommen aller Völker haben Antheil an der Seligkeit“. Und diese Ansicht steht in strenger Consequenz mit dem System des Autor's. Indem nun die Israeliten zur Beobachtung des göttlichen Gesetzes im vollen Umfange, das ihrem Leben eine höhere Weiße geben soll, berufen sind (§ 26, 101), kann dem Nichtisraeliten aus Nichtbeobachtung desselben einerseits keine Schuld erwachsen und andererseits von dem gerechten Richter der ganzen Erde für ihre moralischen Handlungen der Lohn nicht versagt werden. Das Judenthum kann daher seiner Idee nach nie daran denken, Andern seinen Glauben aufzudrängen, wenn es auch Andersglaubende, im Falle sie es wünschen, in seinen Schooß aufnimmt. — Vergl. übrigens Meor Enajim c. 38 (S. 310 ed. Cassel).

2) Var. ערך. — Nämlich: Gerade in der Weise, wie du von der hohen Stufe der Prophetie, zu der Israel hier berufen ist, auf dessen hohe Stufe in der künftigen Seligkeit schließt, könnte ja auch der andere Schluß von der niederen Stellung Israels in diesem Leben auf dessen niedrige Stellung im künftigen Leben richtig sein. — Vergl. übrigens Saabia Emunot, Ende des 3. Abschnitts.

3) Matthäus 5, 39.

nähe richtiger, als von der irdischen Größe, die uns etwa zu Theil geworden wäre.

114. Rufari. Das wäre richtig, wenn eure Demuth eine freiwillige wäre; aber sie ist eine gezwungene. Gättet ihr die Macht dazu, ihr würdet eure Feinde erschlagen.

115. Meister. Da hast du unsere schwache Seite getroffen, König von Rufar. Ganz recht; wenn die Mehrzahl der Unsrigen aus dem Drücke Demuth gegen Gott und um seiner Lehre willen lernte, so hätte uns der Gottesgeist nicht so lange Zeit verlassen; aber so denkt eben nur ein kleiner Theil. Indes gebührt auch der Mehrzahl ein Lohn dafür, daß sie das Joch der Verbannung — gezwungen oder freiwillig — trägt; denn wer da will, kann sich ja seinem Dränger gleichstellen durch ein Wort, das er ohne Mühe ausspricht, und so etwas wird von dem gerechten Richter nicht übersehen. Ja, ertrügen wir Verbannung und Druck im Namen Gottes, wie es sich gebührt, dann wären wir eine Zierde des Zeitalters, das wir mit dem Messias erwarten, und würden die Ankunft der ersehnten künftigen Rettung beschleunigen. Wir stellen nicht Jedem uns gleich, der in unsern Glauben eintreten will, durch ein einziges Wort, sondern durch Handlungen, zu denen Selbstüberwindung gehört, Reinigung, Lernen, Beschneidung, nebst vielen andern religiösen Vorschriften und verlangen überhaupt, daß er nach unseren Weisen lebe. So gehört zur Bedeutung und zu dem Zweck

ממה שאם היתה לנו גדולה בעולם הוה:

קי"ד אמר הכחרי כן הוא אלו היתה כניעתכם ברצון אבל היא בהכרח וכאשר חמצא ידכם חהרגו אויביכם:

קט"ו אמר החבר מצאח מקום חרפתי מלך כחור כן הוא אלו היה רובנו מקבל מהדלות כניעה לאלהים וכעבור חורחו לא היה מניחנו הענין האלהי כל הוסן הארוך הוה אבל המעט ממנו על הדעת הוהא ויש שכל לרוב מפני שהוא נושא עול הגלות בין הכרח ורצון כי אלו היה רוצה היה הכר לנוש אותו במלה שיאמר בלי טורח וכסנו זה איננו אבר אצל השופט הצדיק ואלו היינו סובלים הגלות הוה לשם האלהים כראוי היינו לפאר הדור שהיינו מצפים עם המשיח והיינו מקריבים עת הישועה העתידה שאנו מייחלים אותה ואנחנו אין אנחנו משוים עם נפשוהינו כל הנכנס בחורחנו במלה בלכר אבל במעשים שיש בהם טורח על הנפש מטהרה ולימוד ומילה ומעשים חוריים רבים ושינהג במנהגינו<sup>1</sup> ומחנאי המילה ומכותיה שיזכר חסיד כי היא אות אלהית שמה

1) Nach Maim. S-Offure Buch 13, 14 und Hilchot Abdim 9 hat ein aufzunehmender Proselyt (גר צדיק) sich der Beschneidung, der Taufe (d. h. einem Talichbade), und der Darbringung eines Sühnopfers (bei bestehendem Opferdienst) zu unterwerfen; bei weiblichen Individuen fällt natürlich die erste Bedingung hinweg. Vorher wird untersucht, wodurch der Proselyt sich veranlaßt sieht, den jüdischen Glauben anzunehmen, ob wegen Erlangung von Geld, oder von Ehrenstellen, oder aus Furcht, oder aus Liebe zu einem jüdischen Individuum; ist dies der Fall, so wird er zurückgewiesen. — Zeigt es sich aber, daß er aus Ueberzeugung den jüdischen Glauben wählt, so wird er aufmerksam gemacht auf die Niedrigkeit und Bedrückung, in der die Israeliten gegenwärtig leben; er wird belehrt über die Schwierigkeit das Gesetz zu halten, über die strengen Strafen, die das jüdische Recht über die Nichtbeobachtung des Gesetzes verhängt, aber auch über die Belohnung, die des frommen Israeliten wartet. — Verharrt er noch bei seinem Entschlusse, so wird er aufgenommen, und steht nun in jeder Beziehung dem gebornen Israeliten gleich (oder wie der Talmud sich ausdrückt: „Er ist wie neugeboren“ גר שטבל כקטן שכולר דמי).

der Beschneidung, daß man immer daran denke, wie sie ein Gotteszeichen sei, das Gott unserem Körper, und zwar dem Organe der mächtigsten Leidenschaft eingeprägt, auf daß man derselben mächtig werde, und sich dieses Organs nur in angemessener Weise bediene, daß man den Samen in rechter Art, in rechter Zeit und wie sich gebührt von sich gebe, weil er so vielleicht das Glück habe, zur Aufnahme des Gottesgeistes zu befähigen. Wer nun diesem Wege sich anschließen will, der wird sammt seinen Nachkommen einen großen Antheil an der Gottesnähe erlangen. Aber trotzdem wird der in unsern Glauben Eintretende mit dem Eingebornen nicht gleichgestellt; denn nur den Eingebornen wird Prophetie zu Theil, während das höchste Ziel jener Anderen ist, daß sie von den Propheten lernen, und Weise und Fromme, nicht aber Propheten werden. — Jene Verheißungen übrigens anbetreffend, die Dir so lieblich erschienen, so haben ja schon früher unsere Weisen vom Gan Eden und Gehinnom gesprochen, sie nach Länge und Breite gemessen und von den Freuden und den Strafen mehr als alle neueren Religionen erzählt. Ueberhaupt habe ich bisher mit Dir nur über das gesprochen, was in der Schrift, in den prophetischen Worten erwähnt wird; in der That sprechen sie von den das künftige Leben betreffenden Verheißungen nicht so ausführlich, wie dies in den Schriften unserer Weisen geschieht. Indes findet sich in den prophetischen Büchern, daß der Staub, aus dem der menschliche Körper gebildet, zur Erde, der Geist zu Gott,

האלהים באבר התאוו הגוברת  
לגבור עליה ולא ישחטש בה אלא  
כראוי בהנחת הורע כראוי ובעת  
שראוי וכאשר ראוי אולי יהיה  
מצליח יצליח לקבול הענין האלהי  
ומי שדבק בדרך הזה יהיה לו  
ולורעו חלק גדול מן הקורבה אל  
האל יתברך ועם כל זה לא ישחטה  
הגר הנכנס בתורתנו עם האזרח  
כי האזרחי לבדם הם ראויים לנבואה<sup>2</sup>  
וולתם חכלית ענינים שיקבלו מהם  
ושיהיו חכמים וחסידים אך לא  
נביאים והיעודים ההם אשר ערכו  
לך כבר קדמו חכמינו לספר גן  
עדן וגיהנם<sup>3</sup> וסדרו אותם לאורך  
ולרוחב וספרו הנעימות והיסורים  
ביותר מה שספרו שאר האומות  
הקרוכות ודברתי עמך עד עתה  
על מה שבא במקרא בדברי הנביאים  
כי לא נזכר בהם יעודי העולם הבא  
הרבה בביאור כאשר נזכר הרבה  
בדברי החכמים ואמת הוא כי בדברי  
הנבואה שישבו העפר שבנוף האדם

1) Die Beschneidung ist zuerst, wie dies die Schrift unzweideutig ausdrückt, ein Zeichen des Bundes zwischen Gott und Israel (vergl. unten II, 34. III, 7), dann aber auch noch möglicherweise von anderen sittlichen und körperlichen Vortheilen begleitet, oder von einer noch weitergehenden symbolischen Bedeutung. So schreibt Maim. More III, 49 der Beschneidung die Fähigkeit zu, den Geschlechtstrieb zu mäßigen (Ber. R. c. 80 f. 70 c. מאד קשה לפרש ), sagt aber bald darauf יש במילה עוד ענין אחר צריך מאד הוא לאנשי זאת האמונה כולם ר"ל מאמיני ייחוד השם אות אחר גשמי שיקבצם. ואמרו בטעם המילה ששם זכרון וזכרון אנוכי וזכרון אנוכי וזכרון אנוכי — Nachman. zu Gen. 17, 9 mit offenkundiger Benutzung unseres Autors באבר התאוו רב המהומה והחטא לכל ישחטשו בו רק במצוה ובמותר.

2) Diese Ansicht mag zwar consequent aus dem System des Autors sich ergeben, steht aber mit den Worten der Schrift Joel 3, 1. 2 und auch mit hagabischen Anschauungen (wonach Bileam ein großer Prophet — der Heiden — und Obadja von Geburt ein Edomiter war Sanh. 39 b) in Widerspruch. Vergl. indess Tos. Ribb. 71 a. Ribba 13 b.

3) Betrachtungen über den Zustand im jenseitigen Leben finden sich in den talmudischen Schriften zerstreut sehr viele; z. B. Ber. R. c. 6 f. 5 d. Baj. R. c. 4 f. 149 c. Ber. 19 b. Erub. 19 a. Chag. 15 a. Sanh. 102 a. Bech. 55 b. Tem. 32 a. Pes. 97 b, oft bis ins Detail eingehend, während Andere von zu vieler Beschäftigung mit derartigen Dingen abriethen: עולם חבא מסכת גיהנם, עין לא ראתה אלהים וחלחל, מסכת גיהנם n. f. w. מסכת גן עדן.

der ihn gegeben, zurücklehre. Desgleichen ist in den prophetischen Büchern die Rede von der bereinstigen Wiederbelebung der Todten, von der Sendung eines Propheten, Namens Elia, der schon einmal gesandt war in vergangener Zeit und den „Gott weggenommen“, wie andere hinweggenommen wurden, ohne den Geschmach des Todes zu kosten. In der Tora findet sich das Gebet Eines, der mit göttlichem Geiste weissagte und für sich selbst betete, daß er sterbe den Tod der Reblichen und sein Ende sei wie das der Kinder Israhel. — So befragte einst einer der Könige einen verstorbenen Propheten, und dieser weissagte ihm was kommen werde, wie er ihm in seinem Leben geweissagt hatte; und wenn auch diese Handlung des Königs, d. h. die Befragung des Todten, nach unserer Lehre unerlaubt ist, so beweist es doch, daß das Volk zu den Zeiten der Propheten an eine Fortdauer der Seele nach dem Absterben des Leibes glaubte und daher die Todten befragte. Die Einleitung unseres Gebetes, das Weiber und Kinder, um wie viel mehr die Gelehrten kennen, lautet: Mein Gott, die Seele, die Du mir gegeben, ist rein; Du hast sie geschaffen, Du hast sie gebildet, Du hast sie mir eingehaucht, Du bewahrst sie in mir, Du wirst sie einst von mir nehmen und sie mir in der Zukunft wieder geben. So lange die Seele in mir ist, bekenne ich vor Dir, Ewiger mein Gott, daß Du Herr aller Schöpfungen bist. Gelobt sei, der zurückgibt die Seele den todten Leibern.“ Das Gan Eden selbst, dessen die Leute so oft gedenken, haben sie ja aus der Tora genommen; es ist die Höhe, für die der Mensch bestimmt war, und auf der er verblieben wäre, wenn er nicht gesündigt hätte. Auch Gehinnom ist ein be-

אל הארץ וחשוב הרוח אל האלהים אשר נתנה<sup>1</sup> ובדברי הנבואה תחיה המתים לעתיד ושליח נביא שמו אליהו כבר שולח בזמן העובר<sup>2</sup> ולקרו האלהים כאשר לקח וולחו שהוא לא טעם טעם מיתה<sup>3</sup> ויש בחורה תפילת מי שהתנבא ברוח האלהים שהתפלל על עצמו שימות מוח ישרים ותהיה אחריתו כאחרית בני ישראל<sup>4</sup> וכבר שאל אחד מהמלכים נביא סח<sup>5</sup> והתנבא לו בכל מה שיבא עליו כאשר היה מתנבא לו בחייו ואם היה מעשה המלך ההוא אסור בחורתנו רוצה לומר הדרישה אל המתים הוא מורה כי היו העם מאמינים בימי הנביאים כי הנפשות נשארות אחר כלות הגופות ועל כן היו שואלים המתים ופתחת תפלתנו שיעדים אותה הנשים והקטנים כל שכן החכמים אלהי נשמה שנחת בי טהורה אתה בראתה ואתה יצרתה אתה נפתחת בי ואתה משמרה בקרבי ואתה עתיד לטלה ממני ולהחיה בי לעתיד לבא כל זמן שהנשמה בקרבי מורה אני לפניך ה' אלהי שאתה הוא רבון כל המעשים ברוך המוחזר נשמות לפגרים מתים<sup>6</sup> וגן עדן עצמו אשר הרבו בני אדם לזכרו לא לקחו אותו כי אם סן החורה ודיא המדרגה אשר הוכנה לאדם ולולי שחטא היה עומד בה

1) Kohelet 12, 7.

2) Vergl. Esch. 37. Jes. 26, 9. Mal. 3, 23.

3) Chanoch und Elia sind nach den Erzählungen der Schrift (Gen. 5, 24. 2 Kön. 2, 11) nicht gestorben; „sie haben den Geschmach des Todes nicht gekostet“, eine talmudische Redeweise, die sich auch im N. T. findet. Matth. 16, 28. Marc. 9, 1. Lucas 9, 27. Hebr. 2, 9 (οἱ ζῶντες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου). 1 Cor. 15, 51.

4) Worte Bileam's. Num. 23, 10.

5) Die bekannte Erzählung von der „Hexe von Endor“. 1 Sam. 28.

6) Ein Theil des Morgengebetes, der sich mit einigen Varianten in der Liturgie des spanisch en wie polnischen Ritus findet; das Alter desselben dürfte der Redaction der Mischna gleichkommen. Ber. 60 b. Maimuni Hilchot Tef. 7, 3.

kannter Ort nahe bei Jerusalem, ein Thal, wo das Feuer nie ausging, wo man die verunreinigten Gebeine, Nase und andere Unreinheiten verbrannte. Das Wort ist hebräisch und zwar zusammengesetzt.

116. Rufari. Also besteht das Neue nach eurer Religion nur aus Specialitäten in Betreff des Gan Eden und des Gehinnom und deren Beschaffenheit; man hat die Sachen wiederholt und erweitert.

117. Meister. Auch das ist nichts Neues; auch unsere Weisen haben so viel darüber gesprochen, daß du nichts davon hören kannst, was du nicht, wenn du suchest, bei unsern Weisen findest.

לנצח וכן גיהנם הוא מקום ידוע קרוב לירושלים גיא שאין האש נכבית ממנו היו שורפין בו עצמות הטומאה והנבלות ושאר הטומאות והמלה עברית מורכבת<sup>1</sup>:

קט"ו אמר הכוזרי אם כן אין חרוש אחרי תורחכם אלא חלקיות מדברי גן עדן וגיהנם ותכונתם והכפלת דברים והרבותם.

קיו אמר החבר גם זה איננו חדש כי החכמים הרבו בזה מאד עד שלא חשמע ממנו מאומה שלא תמצאו לחכמים כאשר תבקשנו:

1) גיא הנם (Neh. 11, 30) oder גיא בן הנם (Jer. 7, 31. 32. 19, 6. 2 Chr. 28, 3) oder גי בני הנם (Jof. 15, 8. 18, 16. 2 Chr. 33, 6) oder גי הנם (Jof. 15, 8. 18, 16) ober גי בן הנם (2 Kön. 23, 10. Ketib), ein Thal, südlich von Jerusalem, hart an der Grenze zwischen Juda und Benjamin, heiligtigt durch den Molochdienst, der dort getrieben wurde, bis ihn Josia zerstörte und den Ort selbst verunreinigte. An den Abscheu, den man dann stets gegen diesen Ort hegte, knüpfte sich die Idee des Strafortes, des ewigen Höllenfeuers, wozu vielleicht schon Jer. 7, 32. 19, 6 Veranlassung gab (גיא ההרגה).

## מאמר שני

### Zweiter Abschnitt.

### מאמר שני

1. Von der Geschichte des Rūsari ist ferner aus den fūsariſchen Schriften bekannt, daß er das Geheimniß ſeines Traumes ſeinem Heerführer mittheilte, und zwar, daß ihm in einem wiederholten Traume geſagt worden, er möge die Gott wohlgefällige Handlungsweiſe in den Gebirgen von Parſan auffuchen. So gingen denn Beide, der König und ſein Heerführer, nach jenen Gebirgen, die ſich in der Wüſte am Meere befinden. Sie gelangten Nachts an eine Höhle, in welcher jüdiſche Männer in jeder Woche den Sabbath begingen. Sie zeigten ſich ihnen, nahmen ihre Religion an und wurden in jener Höhle beſchnitten. Dann lehrten ſie in ihr Land zurück und obgleich ſie im Herzen der jüdiſchen Religion zugethan waren, verheimlichten ſie ihren Glauben, und theilten nur vorſichtiger Weiſe ihr Geheimniß nach und nach einzelnen

א ואחרי כן היה מענין הכתובי מה שהוא נודע בספרי כור<sup>1</sup> מגלות<sup>2</sup> סוד חלומו לשר צבאו והיה החלום הנשנה עליו שיבקש המעשה הנרצה אצל האלהים בהרי הרסאן ולכתם שניהם המלך ושר צבאו אל ההרים ההם אשר במדבר על הים והיאך הגיעו לבילה אל אותה המערה<sup>3</sup> שהיו שוכחים לשם<sup>4</sup> אנשים מהיהודים בכל שבת והיאך נראו אליהם ונכנסו בתורתם ונסולו במערה ההיא ושבו אל ארצותם ולכם על דת היהודים והיו מסתירים אמונתם עד שיחזקמו<sup>5</sup> לגלות סודם מעט מעט לקצת אנשים מסגולתם עד שרכו וגלו

1) Ueber den hiſtoriſchen Hintergrund des Ganzen vergl. die allgemeine Einleitung S. 13.

2) Die ganze Satzfolge von מגלות<sup>2</sup> bis zu אהבתם עי steht im Abhängigkeitsverhältniß zu dem erſten Satze, von ואחרי כן bis כפרי כור; und zwar angeſchloſſen bald durch das ſogenannte erklärende oder vielmehr zerlegende כן (an מגלות, das auch zu כתם zu ergänzen iſt), indem es dasjenige nach ſeinen einzelnen Theilen darlegt, was von dem פני des Rūsari bekannt iſt; bald durch היאך, wie; bald durch מה שהיה, מה שהיו, מה שהגיע (מה שהגיע). Der Satz והיה החלום iſt als Parantheſe zu betrachten. Nachdem nun noch ein Satz mit עי angefügt worden, beginnt mit וכאשר die ſelbſtſtändige Erzählung.

3) Var. אל מערה.

4) Die Juden befanden ſich alſo in jener Zeit und in jenem Lande unter ſolchem Druck, daß ſie den Sabbath in einer Höhle zu begehen genöthigt waren, woſür ſich Präcedenzfälle im Talmud (Sabb. 60 a. Vergl. 1 Maſſ. 2, 31) finden. Dieſer Zug iſt hier vom Autor deſſhalb angebracht, um den Uebergang zur herrſchenden Religion beſto ſtärker hervortreten zu laſſen.

5) Var. שהתחכמו.



Vertrauten mit, bis sie so zahlreich wurden, daß sie die Maske abwerfen, die Oberhand über die übrigen Rufariten gewinnen und sie zur jüdischen Religion bekehren konnten. Nun ließen sie Gelehrte und Bücher aus allen Ländern kommen und erlernten die Thora. Das Glück begleitete sie; sie gewannen Siege über ihre Feinde, unterwarfen Länder, fanden verborgene Schätze und brachten ihr Heer auf eine Stärke von Hunderttausenden. Dabei liebten sie die Tora und hatten ein solches Verlangen nach dem Tempel, daß sie sich ein Zelt nach dem Vorbilde dessen, welches Mose gemacht, errichteten. Auch ehrten sie die Ur-israeliten und segneten sich mit ihnen, wie Alles dies in ihren Schriften erwähnt ist. Als nun der König die Tora und die prophetischen Bücher erlernte, nahm er sich jenen Meister zum Lehrer und stellte verschiedene religiöse Fragen an ihn. Zuerst befragte er ihn wegen der Namen und Eigenschaften, die man Gott beilege; ein Theil derselben scheine eine Körperlichkeit Gottes anzudeuten, während doch die Vermuthung es für unmöglich erkläre und ebenso die Tora eine solche Ansicht ausdrücklich abweise.

2. Meister. Die Namen Gottes sind alle, mit Ausnahme des Unausprechlichen, Prädikate und

מצפונם והתחזקו על שארית הכוורים והכניסום בתורת היהודים והביאו החכמים<sup>1</sup> והספרים מכל הארצות ולמדו התורה ומה שהיה מהצלחתם וגבורתם על שונאיהם וכבושם הארצות ומה שנגלה להם מהסמנונים ומה שהגיע אליו חילם מן הרבוי<sup>2</sup> עד מאות אלפים עם אהבתם בתורה והכספם אל בית המקדש עד שהקימו חבנית המשכן אשר עשה משה והיו סכבדים אורחי ישראל<sup>3</sup> ומתברכים בהם<sup>4</sup> כאשר נבר בספריהם וכאשר למד המלך התורה בספרי הנביאים לקח החבר ההוא לרב והיה שואל אותו שאלות עבריות ותחלה מה ששאל אותו על השמות והמדות<sup>5</sup> המיוחדות אל הכורא יחברך ומה שנראה בקצתם מן ההגשמה עם הרחקת הדבר ההוא אצל השכל וכן מרחקת אותו התורה בכיבור: ב אמר החבר שמות הכורא כולם חוץ מהספור<sup>6</sup> הם מדות

1) החכמים und הספרים stehen mit dem bestimmten Artikel, weil die Gelehrten und die Schriften bestimmte, nämlich jüdische sind.

2) Inversion silt: והרבוי שהגיע אליו חילם, d. h. מה מן הרבוי שהגיע אליו חילם. — ורבוי fehlt bei Fano.

3) Daß die Urisraeliten in den Augen der bekehrten Rufariten vorzüglich ehrenwürdig erscheinen, geht aus der I, 115 ausgesprochenen Meinung unseres Autors über Propheten consequent hervor.

4) Bekanntlich findet über die Bedeutung von החבר im biblischen Sprachgebrauch eine Meinungsverschiedenheit Statt, die um so schwerer zu schlichten, da dogmatische Vorurtheile oft den Standpunkt verrücken. Wir verweisen hierüber auf die Commentare zu Gen. 22, 18. 26, 4. Jerem. 4, 2. Jes. 65, 16. Ps. 72, 17., womit Gen. 12, 3. 18, 18. 28, 14. 48, 20 zu vergleichen sind. — An unserer Stelle heißt החבר (wie auch das arabische *ḥabir* VI) durch Jemanden Segen erwarten, wie Jes. 65, 16; eigentlich: sich für gesegnet erachten. In dieser Bedeutung ist החבר auch I, 97 und IV, 22 gebraucht; an letzterer Stelle steht wie hier סכבדים dabei; an ersteren גדלו.

5) Obgleich nun unser Autor hier den König nach den שמות und מדות fragen läßt, so erfolgt doch die eigentliche Besprechung der „Namen“, wie Elohim, Schabbai, Abonai u. s. w. erst IV, 1, und sie konnten nur deswegen mit מדות zusammengefaßt werden, weil auch sie nur Prädikate Gottes, nicht dessen Wesenheit bezeichnen.

6) שם הספור. Hierunter ist, wie bekannt, der vierbuchstabige Name Gottes יהוה zu verstehen. Dieser hat die Vokale von יהוה und durfte auch nur mit diesen Consonanten gesprochen werden. Nur Ein Mal im Jahre, nämlich am Versöhnungstage, sprach ihn der Hohepriester im Allerheiligsten (Levit. 16, 30) nach seinen wirklichen Lauten aus. Dieses Aussprechen heißt *שמע* und daher הספור, שם הספור, der ausgesprochene Name Gottes (Zoma 66, a). Dies ist die einzig

accessorische Bestimmungen, hergenommen von den Empfindungen der Geschöpfe gegen ihn, je nach seinen Beschlüssen und Handlungen. Man nennt ihn barmherzig, wenn er einem Zustande abhilft, mit dem die Menschen, als einem sehr traurigen, Erbarmen hätten, und man schreibt also Gott Erbarmen und Mitleid zu, während in der That diese Empfindungen bei uns von Schwäche des Gemüths und Erschütterung der Natur herrühren, was doch auf Gott nicht anwendbar ist. Er ist vielmehr ein gerechter Richter, der dem einen Menschen Armuth, dem andern Reichthum zuspricht, ohne daß sich sein Wesen dabei ändert, ohne daß er sich des einen erbarme oder dem andern zürne. Wir sehen ja etwas Fehliches bei menschlichen Richtern, wenn man von ihnen einen Rechtsspruch fordert und sie nach den Aussprüchen der Tora richten; die einen bekommen Recht, die andern Unrecht; und während Alles vom Ausspruch und von dem Urtheil des Richters abhängt, geht in ihm selbst keine Veränderung vor. So wird Gott zuweilen „der erbarmungsvolle und gnädige Gott“, zuweilen der „eifernde und rächende Gott“ genannt, ohne daß er

וחבניו טפליהו<sup>1</sup> נלקחות מהפעליות הברואים לו כפי גורוהו ומעשיו נקרא רחום כשהוא סתקן ענין מי שהיו בני אדם מרחמים עליו לרוע ענינו מרחמים אל הבורא הרחמים והחנינה ואמתתם אצלינו חלישות הנפש והמיית הטבע<sup>2</sup> ואין זה ראוי ליתברך אבל אמנם הוא שופט צדק גורר בריש אדם אחד ועושר אדם אחר מבלי שישתנה בעצמותו ולא ירחם לאחד ולא יכעוס על אחר ואנחנו רואים כזה בשופט בני אדם כששואלין אותם בדינין ודנין כמה שמחייב החורה ויהיו אנשים זוכים בדין ואחרים חייבים והכל תלוי מניב השופט ודינו בלי השתנות בו שנוי וכן השם פעם יקרא אל רחום וחנן ופעם יקרא אל קנאו ונוקם<sup>3</sup> והוא

richtige Erklärung des Wortes מפורש, über dessen Bedeutung die Späteren viel philosophirten und deuteten. Vergl. Munt: Le Guide I, p. 267. Da nämlich die מפורש die übliche Bezeichnung für den Gottesnamen יהי klieb und dieser Gottesname nach der einstimmigen Meinung aller Theologen und Philosophen die absolute Wesenheit Gottes bezeichnet, so wurden die mannigfachen Versuche gemacht, das Wort מפורש so zu deuten, daß darin eine Beziehung zu der absoluten Wesenheit Gottes gefunden wurde. Daher sagt Maimuni More I, 61 מפורש ענינו שהוא יהי. Sinegen will Albo Itmarim 2, 28 die Bedeutung a b- gefondert geltend machen, und führt die von uns citirte Stelle des Maimuni sich zum Stützpunkte an, aber mit einer bedeutenden Abweichung: וזה דבר לא ישתנה בו וזהו מן הנמצאים כלל וזהו. Nkרא שם המפורש.

1) Die weitere Zerlegung der מרת siehe weiterhin S. 87. Hier will der Autor zunächst der Annahme von מרת צמית entgegenreten, wie solche von muhammedanischen Religionsphilosophen, denen sich zunächst die Karaiten (Miron ben Elia Ez Chajim c. 67 ff. מסורים צמיתים) und einzelne rabbanitische Gelehrte (wie Bafji Chob. ha-Leb. Schaar ha-Jichub 10, zum Theil auch Saabia Emunot c. 2) angeschlossen, aufgestellt wurden. Ueber diese Hinneigung zu kalamitischen Ansichten vergl. unten V, 18 und über das Capitel von den göttlichen Prädikaten überhaupt: Maimonides More I, 50—58.

2) הַמִּית הַטֶּבַע, Erschütterung der Natur, des Organismus, hervorgebracht durch Gefühls-eindrücke. Natürlich kann eine solche bei Gott nicht stattfinden und daher vergleicht der Autor das Erbarmen und den Zorn Gottes mit der Rechtsentscheidung eines gerechten Richters, dessen Seelenzustand beim Urtheilsspruche unverändert bleibt. Eine ähnliche Vergleichung findet sich bei Aristoteles de mundo c. 6, wo der Einfluß Gottes auf die Welt dem eines Gesetzes auf einen Staat gleichgestellt wird: οὕτως ὑποληπτέον καὶ ἐπὶ τῆς μέλλοντος πόλεως, λέγω δὲ τοῦτε τοῦ κόσμου νόμος μὲν γὰρ ἡμῖν ἰσοκλήτης, ὁ θεὸς οὐδέμῃ ὑποδεόμενος διόρθωσιν ἢ μετέθεσιν. Maimonides More I, 54 (p. 190 ed. Fürstenthal. Le Guide I, p. 219).

3) Exod. 34, 6. — Nahum 1, 2.

von einer Eigenschaft zur andern überginge. Mit einem Worte: Die Prädikate — mit Ausnahme des unaussprechlichen Namens — zerfallen in drei Klassen. Sie sind entweder pragmatische oder accessorische oder negative. Die pragmatischen werden hergenommen von den von ihm durch natürliche Mittel ausgehenden Thätigkeiten, z. B. „Er macht arm und macht reich, erniedrigt und erhöht“, „barmherzig und gnädig“, „eifern und rächend“, „stark“, „edel“ und dergleichen. Die accessorischen, z. B. gepriesen, preisenswerth, lobenswerth, heilig, hoch und erhaben, sind Aeußerungen der Ehrfurcht der Menschen gegen ihn, und wenn deren auch viele sind, so begründen sie keine Vielheit und sprechen ihm nicht die Einheit ab. Mit den negativen, wie lebendig, einzig, erster, letzter,

יחברך איננו משתנה מטרה אל מטרה וכללו של דבר כי המדות מתחלקות וולתי השם המפורש יחברך לשלשה חלקים שחתיינה מעשיות<sup>1</sup> או טפלויות<sup>2</sup> או שוללויות והמעשיות נלקחים מהמעשים הבאים מטנו באמצעים טבעיים כמו מוריש מעשיר משפיל אף מרום רחום וחונן קנא ונוקם גבור נדיב<sup>3</sup> והדומים להם והטפלויות כמו ברוך ומבורך מהולל קדוש רם ונשא<sup>4</sup> נלקחות מרוממות המדברים לו ואלה אם הם רבות אינם מתייכות לו רבי ולא מוציאות אותו מהאחדות אבל השוללויות כמו חי ואחד וראשון ואחרון<sup>5</sup> סופר<sup>6</sup> עלי באלה כרי

1) מעשיות, dasselbe, was עוליות bei anderen Autoren; Prädikate, die von einem מעשה hergenommen sind; daher nicht praktisch oder aktiv u. dergl. zu übersehen, da diese Ausdrücke die Thätigkeit in das Eigenschaftswort hineinlegen, während es von der Thätigkeit entnommen ist, sondern eher thätlich, pragmatisch.

2) Es könnte hier nicht ganz mit Unrecht dem Verfasser der Vorwurf einer unlogischen Einteilung gemacht werden, da er oben sämtliche Prädikate עוליות nannte, hier aber diesen Namen nur Einer Klasse der מדות zutheilt. Indes liegt, wie schon angedeutet, diese Inconsequenz mehr in den Worten als im Sinne. Oben meinte er nämlich, alle Prädikate (natürlich mit steter Ausnahme des שם ה=Mešorafsch) seien nicht die Wesenheit Gottes, sondern in der menschlichen Anschauung begründet, daher sämtlich etwas Aeußerliches, Accessorisches. Insofern nun diese Anschauung eine dreifache sein kann, zerfallen auch diese Accidentia in drei Klassen, und diejenigen, welche bloß auf Anschauung des göttlichen Wesens beruhen, ohne sich an ein bestimmtes Object (wie die pragmatischen) oder an einen bestimmten Zweck (wie die negativen) zu binden, heißen nun wieder in engerer Bedeutung accessorische. — Uebrigens bemerkt Caspe hier: Brecher in Koche Heschah V, 28) עוליות statt צריכות und in der That liest eine Handschrift bei Luzz. (Brief an W. Magen Abot 7<sup>b</sup>).

3) 1 Sam. 2, 7. — Exod. 34, 6. — Nahum 1, 2. — Ps. 24, 8. — An welcher Stelle der heiligen Schrift Gott ניד genannt werde, ist uns unbekannt; etwa Sohesl. 7, 2?

4) Genes. 9, 26. — Job 1, 21. — Ps. 113, 8. — Jes. 6, 3. — Jes. 57, 15. Vergl. Magen Abot 7<sup>b</sup>.

5) 2 Sam. 22, 47. — Deut. 6, 4. — Jes. 44, 6.

6) Damit soll nicht gesagt sein, daß die Eigenschaften einzig, lebendig, erster und letzter negativ seien, sondern daß die menschliche Vernunft die Begriffe von Leben, Einheit und Ewigkeit Gottes nicht zu fassen und zu begreifen vermag, und es bezeichnen darum die angeführten Eigenschaften, daß Gott nicht nicht lebendig, nicht nicht einzig u. s. w. ist. Interessant ist es, hiermit die Ansichten muhammedanischer Religions-Philosophen zu vergleichen, über die Theolud: die speculative Trinitätslehre des späteren Orients. Berlin 1826, S. 10 Einiges mitgetheilt hat. Scharefsani (I, p. 221 der Haarbrücker'schen Uebersetzung) führt folgende Meinung der Bateniten (More II, 25) an: „Man muß weder sagen, daß der Schöpfer existirend, noch daß er nicht existirend ist, weder daß er wissend noch unwissend ist, weder daß er mächtig, noch daß er ohnmächtig. Und so verhält

prädicirt man ihn nur, um das Gegentheil abzuweisen, nicht aber um ihm diese Eigenschaften in dem Sinne beizulegen, den wir damit verbinden. Wir können uns z. B. Leben nur in Empfindung und Bewegung denken, über die Er doch erhaben ist. Wir sagen also von ihm „er lebt“ nur, um ihm das Prädikat *to die* abzuspochen, weil man vorschnell schließen könnte, daß, was nicht lebt, todt sei; ein Schluß, den der Verstand überhaupt nicht anerkennt. Man spricht ja auch der Zeit z. B. das Leben ab, ohne daß daraus folgt, daß sie todt sei, weil ja überhaupt auf sie Leben und Tod nicht anzuwenden sind. So folgt auch aus der Behauptung: „der Stein ist nicht weise“ nicht, daß man ihn als thöricht bezeichnet, sondern so wie der Stein zu tief steht, als daß man Weisheit und Thorheit auf ihn anwenden könne, so steht das göttliche Wesen zu hoch, als daß man bei ihm von Leben und Tod sprechen könnte. So sind auch Licht und Finsterniß auf dasselbe nicht anwendbar; wenn uns aber jemand fragte: Ist jenes Wesen Licht oder Finsterniß? so würden wir in bildlicher Weise sagen: Licht, aus Furcht er könne vorschnell schließen, daß was nicht Licht, finster sei. In der That aber müßten wir sagen, daß Licht und Finsterniß nur Anwendung finden auf Naturkörper, während das göttliche Wesen kein Körper ist und als Licht oder finster nur in bildlicher Weise, oder um die niedrigere Eigenschaft von ihm abzuweisen, bezeichnet werden kann. So kann man auch nur von Naturkörpern Leben und Tod aussagen, während das göttliche Wesen

לשלול ממנו הפכם לא לקיים לו אלה על הדרך שאנחנו מבינים מהם כי אין אנחנו מבינים חיים כי אם בהרגשה ותנועה וכבר התעלה מהם<sup>1</sup> ואנחנו אומרים עליו שהוא חי לשלול ממנו האר המוח ספני שמחשבת הלב קודמת כי מי שאינו חי הוא מת ולא יהווייב זה אצל השכל אך כבר חשלל מהומן דרך משל החיות ולא יהווייב שיהיה מת אחר שאין מדרכו קבול החיים והמות כמו שלא חחוייב ממאמרך שהאבן איננה חכמה שחספר עליה שהיא כסילה וכאשר האבן פחותה משחקבל החכמה והכסילות כן העצם האלהי יתברך מרוםם מלקבל החיים והמות כאשר איננו מקבל האור והחשך אבל אם ישאל השואל אותנו הישנו העצם ההוא אור או חשך היינו אומרים על דרך העברה אור מיראחינו שיקרים למחשבה שמה שאינו אור הוא חושך אבל על האמת יש לנו לומר שאין מקבל האור והחשך אלא הגופות הטבעיות והעצם האלהי איננו גוף על כן לא יסופר באור ולא בחושך אלא על דרך דמיון או לשלול ממנו המדה הפחותה וכן לא יקבל החיים והמות אלא הגופות הטבעיות והעצם<sup>2</sup>

es sich mit den übrigen Eigenschaften. Denn werden sie als etwas Reales angenommen, so würde er gerade von der Seite, von der aus wir ihn von allen übrigen Geschöpfen unterschieden erklärt haben, ihnen gleich sein; das wäre grobe Sinnlichkeit. Nun kann aber nicht zu gleicher Zeit absolute Position und absolute Negation bei ihm angenommen werden, daher ist er der Gott der Widerstehenden, der Schöpfer der Gegenparten, der Vermittler der Gegensätze“. Man vergl. Ez. Chajim c. 70. Munt: Le Guide I, p. 180, 238.

1) Weil Empfindung das Einwirken eines äußeren Etwas, ein Afficirbares voraussetzt, und Bewegung eine Veränderung in Zeit und Raum involvirt, so können beide von dem unendlichen, vollkommenen Leben Gottes nicht ausgesagt werden, da dies das vollkommene, beharrlichste Wirken, die unbegrenzteste Thätigkeit ist, welche weder Wechsel noch Untergang kennt. Das Prädikat lebendig muß darum bei Gott im Sinne von nicht nicht-lebendig gesagt werden.

2) Die ganze hier folgende Stelle hat Mose Botarel in seinen Comm. zu Jezirah 26 a. aufgenommen, ohne den Rufari zu nennen.

darüber erhaben ist, und wenn wir es lebendig nennen, so meinen wir nicht unser Leben, denn wir kennen ja überhaupt kein anderes Leben als das unsrige; es ist als ob wir sagten: Wir wissen nicht, was es ist. Wenn es nun (in der Schrift) heißt: der lebendige Gott, der Lebende Gott, so steht diese Bezeichnung nur im Gegensatz zu den Göttern der Heiden, die todt sind, d. h. von denen keine Thätigkeit ausgeht. So sagt man auch von ihm, er sei einzig, um ihm die Vielheit abzusprechen, nicht um ihm die Einheit, wie wir sie verstehen, zu prädiciren. Eins heißt bei uns dasjenige, dessen Theile zusammenhängen und sich assimilirt haben, z. B. ein Knochen, eine Hand, ein Wasser, und so betrachtet man auch die Zeit als ein stetiges Ding und sagt: ein Tag, ein Jahr. Da aber das göttliche Wesen zu hoch steht, als daß man bei ihm von Zusammenhang und Trennung sprechen könnte, so nennen wir ihn Einen, um die Mehrheit auszuschließen. Eben so nennen wir ihn Ersten, um auszuschließen, daß er nach Jemandem entstanden, nicht um ihm einen Anfang zu prädiciren; ebenso den Letzten, um ihm die Endlichkeit abzusprechen, nicht um ihm ein Ende beizulegen. — Alle diese Prädikate stehen in keinem Zusammenhange mit seinem herrlichen Wesen, auch wird dieses dadurch nicht zur Vielheit. Die Prädi-

האלהי מרומם ונעלה מהם ואם יאמר חיים לא כחיותינו הוא כונחינו כי לא הבננו אנחנו מעולם חיים כי אם חיינו וכאילו אנו אומרים לא נדע מה הוא ומה שאומר אל חי ואלהים חיים<sup>1</sup> הוא מדה כנגד מדה אלהי העמים שהם מתים<sup>2</sup> לא יהיה מהם מעשה ועל הדרך הזה נאמר אחד לשלול ממנו הרבוי לא לקיים לו האחרות המובנת אצלנו כי האחד אצלנו מה שנדבקו חלקיו זה בזה והתדרסו<sup>3</sup> כאשר חאמר עצם אחד ויד אחת ומים אחדים וחאמר כומן על דרך הדמיון בגוף המדבק יום אחד ושנה אחת והעצם האלהי מרומם מהדכיקה והפרידה ונאמר אחד לשלול הרבוי וכן ראשון לשלול ההתאחרות לא לקיים לו ההתחלה וכן אחרון לשלול ממנו הכליון לא לקיים לו התכלה<sup>4</sup> וכל המדות האלה אינם דבקות אל עצם כבודו ולא מתרבה בהם אבל המדות החלויות בשם המפורש יתברך הם היצירות מבלי מצועים<sup>5</sup> טבעיים כמו יוצר אור ובורא חשך

1) Deut. 5, 23 (wo Jbn-Esra sagt: לא ידענו כי לא ידענו; וכן אלהים ובין הצבא כי לא ידענו; Vergl. Simon Duran: Magen Abot 7 a; über העולם חי unten IV, 3. (הוא מרומם).

2) Vergl. Ps. 106, 28: „Sie aßen die Opfer tochter (Götter)“; nach welcher Stelle ובהי מהם im Talmudischen für „Opferopfer“ gebräuchlich ist.

3) Schon Aristoteles Phys. 1, 2 u. 3 handelt weitläufig über das Eins, und bemerkt unter Anderen, daß selbst der metaphysische Begriff des Eins das Vielfache nicht ausschließen kann. So sucht auch unser Autor durch die beigebrachten Beispiele zu verdeutlichen, wie in dem Eins immer etwas Mannigfaltiges, oder eine Uebereinstimmung des Mannigfaltigen mit dem Eins, oder endlich ein Zusammenfassen des Mannigfaltigen zu dem Eins ausgedrückt ist. Nun versteht sich aber von selbst, daß das Mannigfaltige entweder ein räumliches oder zeitliches Verhältniß bezeichnet, über welche beide aber Gott erhaben ist. Daher kann auch hier das Prädikat einzig nicht im gewöhnlichen Verstande, sondern nur in dem Sinne von nicht nicht-einzig genommen werden. Vergl. Plato im Parmenides; Saadja: Emunot we-Deot c. 2. Maimuni: More I, 57. Gersonid. Milchamot III, 5, 32. — Statt אחד אור ויד אחת hat Var. נגיד אחד ואור אחד.

4) לא יקיים לו התכלה; „nicht aber ihm die Endlichkeit zu affirmiren“; denn Gott ist eben das absolut Unendliche, d. h. der absolute Gegensatz des Endlichen.

5) Weil der Name ירה die unendliche, absolute Wesenheit Gottes, welche die Ursache und der Grund alles Seins ist, bezeichnet, so folgen natürlich alle Prädikate des Schaffens daraus, wie die angeführten Beispiele zeigen.

kate hingegen, die mit dem unaussprechlichen Namen zusammenhängen, das sind unmittelbare Schöpfungen in der Natur; z. B. Er bildet Licht, schafft Finsterniß, thut große Wunder allein, d. h. durch seine Bestimmung und durch seinen Willen ohne Mittelursache. Vielleicht meinte er so etwas, als er sagte: „Ich erschien dem Abraham, dem Isaak und dem Jakob unter dem Namen „Allmächtiger“ (Exod. 6, 3), d. h. in der Weise der Macht und des Sieges entsprechend dem: „Er ließ keinen Menschen sie bedrücken und strafte ihre wegen Könige“. (Ps. 105, 14), ohne daß er ihnen Wunder schuf, wie er dies dem Moise that, und darum heißt es (dort weiter): „Aber mit meinem Namen „Erwiger!“ habe ich mich ihnen nicht kundgethan“, wobei אני gleich אני ist, weil das אני von אני auch zu אני zu ergänzen ist. Nämlich, was er an Moses und den Israeliten that, ließ keine Zweifel in einer Seele, daß der Schöpfer der Welt jene Dinge, z. B. die Plagen Aegyptens, die Spaltung des Schilfmeeres, das Manna, die Wolken Säule u. dgl. neu und mit Absicht hervorgebracht habe. Nicht folgt hieraus, daß sie (die Israeliten) höher gestanden als Abraham, Isaak und Jakob, sondern es geschah, weil sie eine große Zahl ausmachten und in ihrem Herzen Zweifel hegten während die Väter im höchsten Maße gläubig

ועושה נפלאות גדולות לבדו<sup>1</sup> רוצה  
לומר בגורתו וחפצו מבלי מצוע  
סבה אחרת ואפשר שזה רוצה באמרו  
וארא אל אברהם אל יצחק ואל  
יעקב באל שדי רוצה לומר בדרך  
הכח והנחותו כמו שאמר לא הניח  
אדם לעשקם ויוכת עליהם מלכים  
ולא ברא להם מופת כאשר ברא  
למשה ועל כן אמר ושמי יי' לא  
נודעתי להם<sup>2</sup> רוצה לומר ובשמי  
ה' מפני שבית באל שדי חשרת  
לשניהם<sup>3</sup> ועושה עם משה וישראל  
מה שלא הניח ספק בנפשות שבורא  
העולם ברא את הדברים ההם  
בראיא חדשה מכוונת כמו מכות  
מצרים וקריעת ים סוף והסן ועמוד  
הענן וזולתם לא מפני שהם גדולים  
מאברהם יצחק ויעקב אך מפני  
שהם רבים והיה הספק בלבכם  
והאבות היו בתכלית האמונה וברי  
הלבב שאפילו לא היו פוגעים כל

1) Zef. 45, 7. — Ps. 136, 4.

2) Der Widerspruch, der in diesem Verse mit den Erzählungen der Genese zu liegen scheint, hat zu den mannigfachen Ausgleichungsversuchen Veranlassung gegeben. — Unser Autor löst ihn folgendermaßen; Wenn es heißt, ich habe mich ihnen unter meinem Namen *יהוה* nicht kund gethan, so heißt das nicht, ich hätte ihnen denselben gar nicht gesagt, sondern ich habe ihnen keine Handlungen sichtbar werden lassen, die auf das Wesen dieses Namens hindeuten; d. h. keine Wunder, keine durch meinen unmittelbaren Willen (*כחיים כחיים*) hervorgebrachte Schöpfung. Eine Ansicht, in der ihm *יְהוָה* = *Efra* fast wörtlich beistimmt. Dieser sagt nämlich Exod. 6, 3: „*וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אָהֲרֹן וְאֶל מִלְּכֵי מִצְרָיִם לֵאמֹר יְהוָה הוּא יְהוָה*“, also zuweilen als *יהוה*, zuweilen als *יה*, womit die doppelte Benennung Jakob's zu vergleichen wäre (Gen. 32, 29. 35, 10). Inbezug ist diese Erklärung unnütz. . . Nun finden wir in der That daß bei Offenbarungen an Abraham und Jakob der Name *יה* genannt wird (Gen. 15, 7. 28, 13). Zwar meint R. Jeshua: Abraham und Jakob hätten den Namen nicht gekannt, und nur Moses so geschrieben; aber wie konnte Moses einen Namen schreiben, den Gott nicht genannt? Ohne Zweifel kannten die Väter diesen Namen, aber nur in so fern er Eigennamen (*שם העצם*) Gottes ist, nicht in so fern er Eigenschaftswort ist (*שם המאמר*) d. h. auf die Handlungen Gottes hinweist“. Man vergl. noch *יְהוָה* = *Efra* zu Exod. 3, 15. 33, 21, unten zu IV, 3 und den Mendelssohn'schen Brief zu Exod. 6, 3.

3) שָׁנָה וְחֶמְדָּה, oder שָׁנָה וְחֶמְדָּה u. dergl. Ausdrücke bezeichnen die Ellipse der Präpositionen oder des sonstigen regens bei dem einen regimen, das also diese hier ergänzt werden mußte. Besonders häufig ist diese Ausdrucksweise bei שָׁנָה-עֵרָא z. B. Gen. 2, 8. 49, 25. 2, 19. 31, 25. 32, 12. 36, 14. Exod. 1, 14. 13, 18. 15, 2. 17, 15. 19, 21. 24, 4. 6. Ps. 5, 3 u. f. f. Der Verf. meint also, man habe zu übersetzen, als wenn es hieße וְחֶמְדָּה; worin ihm wiederum שָׁנָה-עֵרָא beistimmt.

und gottergeben waren, so daß, wenn auch ihr ganzes Leben hindurch sie nur Unglück getroffen, ihr Glaube an Gott nicht geschwächt worden wäre, und sie daher derartiger Zeichen nicht bedurften. Man nennt ihn nun „weisen Herzens“, weil er die Weisheit selber ist, nicht als ob die Weisheit ein Prädikat für ihn wäre; aber „stark an Kraft“ gehört zu den pragmatischen.

ימותם כי אם רעה לא היהת אמנותם  
באלהים נחלשת ולא היו צריכים  
אל כל והי' ונקרא אותו חכם  
לכב מפני שהוא עצם החכמה ואין  
החכמה מדה לו אבל אמיץ כח מן  
המדות המעשיות<sup>2</sup>:

2) Die erwähnte Anrede Gottes an Moses diente den jüdischen Religions-Philosophen zur vorzüglichsten Grundlage bei Feststellung des Verhältnisses Moses zu den Patriarchen, und es ist interessant zu bemerken, wie da, wo das Verstandesleben vorwaltete, Moses, wo das Gemüthsleben, die Patriarchen höher gestellt wurden; die Einen suchen den Vorzug Moses darin, daß ihm Wunder gezeigt wurden, während die Patriarchen keine solche sahen; die Andern schreiben den Patriarchen deshalb den Vorrang zu, weil ihre Glaubensinnigkeit und ihr Vertrauen auf Gott so groß war, daß sie keiner Wunder bedurften. Besonders sinnreich und mit einem tiefen Blicke in die Geschichte der vormosaischen Zeit findet sich die letztere Ansicht in einem Midrasch (Sanh. 111 a. B. Batra 16 a. Schemot Rabba c. 6 f. 96 b.) ausgeführt. Gott spricht nämlich zu Moses, als dieser sich beklagt, daß durch seine Sendung die Lage der Israeliten nur noch mehr verschlimmert worden: „Wehe über die Verschwundenen, über die nicht mehr Gefundenen! Viele Male offenbarte ich mich Abraham, Isaac und Jakob als אלהי אבי, und verkündete ihnen nicht meinen Namen יהוה, wie dir, und doch grüßtest sie nicht murrend meiner Handlungsweise nach (לא הדרו אחרי מדותי). Ich sprach zu Abraham: „Mache dich auf; durchwandle das Land der Länge und Breite nach“ (Gen. 13, 17) und doch, als er die Sara begraben wollte, mußte er sich erst ein Stück Landes kaufen (Gen. 23); aber er murrte nicht. — Ich sprach zu Isaac: „Halte dich auf in diesem Lande, denn dir und deinem Samen will ich es geben“ (Gen. 26, 3) und doch, als er Wasser trinken wollte, mußten sich seine Hirten mit denen von Gerar darum streiten (Gen. 26, 20); aber er murrte nicht. — Ich sprach zu Jakob: „das Land, auf dem du liegst, will ich dir und deinem Samen geben“ (Gen. 28, 13) und doch, als er sich ein Zelt aufschlagen wollte, mußte er sich erst Land für 100 Kessita kaufen (Gen. 33, 19); aber er murrte nicht. — Keiner fragte nach meinem Namen. Du, gleich im Anfange deiner Sendung fragtest du nach meinem Namen (Exod. 3, 13), und jetzt sprichst du gar: „Seitdem ich zu Pharao gehe, um in deinem Namen zu sprechen, ergeht es dem Volke schlechter, aber errettet hast du dein Volk nicht“ (Exod. 5, 23). Darum „habe ich errichtet mit Abraham, Isaac und Jakob meinen Bund u. s. w.“ (Exod. 6, 4). Wie man sieht, stimmt unser Autor dieser Ansicht bei. — Der entgegengesetzten Meinung ist Ibn-Esra, der Exod. 6, 3 sagt: והנה האבות לא הגיעה מעלתם לרבה בשם כמשה אשר ידעו השם פנים בפנים על כן היה יחיד השם, vorzüglich aber Maimuni (Mischna-Commentar zu Sanhedrin 11. Hilchot Jesobe ha-Tora 5—8. More Nebuchim II, 35), der es bekanntlich auch zum Dogma gestempelt hat, zu glauben, daß Moses der größte aller vor ihm und nach ihm lebenden Propheten gewesen (Deut. 34, 10).

1) Nach dieser kleinen Episode kommt der Meister auf sein Thema zurück, und erklärt die Benennungen לרב חכם und לרב אמיץ (Hob 9, 4), worauf er dann von der Besprechung der ethischen zu den mehr körperlichen und sinnlichen Eigenschaften übergeht. — Es dürfte wohl unserem Zwecke nicht ganz fern liegen, ehe wir diesen für die ganze Anschauungsweise des Autors sehr wichtigen Paragraphen schließen, einige Meinungen der muhammedanischen Religions-Philosophen, deren Einfluß auf die jüdischen so mannigfach sichtbar wird, nach Tholuck oben genanntem Buche (S. 4) mitzutheilen, und zwar aus einer Abhandlung Dschami's: „Ueber den Unterschied der eigentlichen Philosophen, der Religions-Philosophen und der Mystiker“ (cod. ms. bibl. Lugd. Nr. 723). Die Gläubigen oder Orthodoxen (المشائريين), glauben, daß Gottes Eigenschaften

3. Rufari. Was aber machst du mit den Präbikaten, die besonders körperlich sind, z. B. daß er sehe, höre, spreche, auf die Tafeln schreibe, auf den Berg Sinai herabkomme, sich seiner Werke freue, sich im Herzen betrübe?

4. Meister. Habe ich ihn dir nicht mit einem gerechten Richter verglichen, dessen Eigenschaften untadlig sind? Geht z. B. aus seinen Urtheilssprüchen das Glück und die Ehre für ein Volk hervor, so sagt man, er liebe sie, freue sich ihrer. Er beschließt

ג אמר הכוזרי איך חעשה במדות שהם יותר גשמיות כמו רואה ושומע ומדבר וכותב על הלוחות ויורד על הר סיני ושמה במעשי ומחעצב אל לבו:

ד אמר החבר הלא<sup>2</sup> דמיתיו לך בשופט צדק שאין חטאה<sup>3</sup> במדותיו ויוצא מדיניו הצלחת עם וכבודם ויקרא אותם ושמה בהם וגו'<sup>4</sup> על אחרים בהריסת כתיהם

als Präbikate Existenz haben, daß sie ewig sind (موجودة قديمة — נמצאות קדמות), und den Begriff seines Seins erweitern (אידע על זאנע), z. B. daß er nur weise ist durch die Eigenschaft des Wissens, wollend durch die des Wollens u. s. w. — Die Philosophen (מדחי עצימה صفاته ذاتية) hingegen sagen, daß seine Eigenschaften wesentlich sind (b. h. er weiß alle Dinge durch sein Sein; in dieser Hinsicht ist sein Sein das Wesen des Wissens d. h. er weiß alles durch sein Sein; in dieser Hinsicht ist sein Sein das Wesen des Wissens — ذاته حقيقة العلم — d. h. er weiß alles durch sein Sein; in dieser Hinsicht ist sein Sein das Wesen des Wissens — ذاته حقيقة العلم). Eben so verhält es sich mit der Macht. So sind demnach Wesen und Eigenschaften in ihm der Sache nach eins und nur der Betrachtung und dem Begriffe nach verschieden. — Die Mystiker (الصوفية), oi σοφοί, die Soff's oder العارفون (חכמי האמת) nehmen an, daß Gottes Eigenschaften das Sein selbst sind der Existenz nach, aber für den Verstand ein nothwendiger Unterschied Statt findet, oder (wie es an einer andern Stelle heißt) die Eigenschaften werden zwar als etwas das Sein Gottes Erweiterndes angenommen (wie bei den Orthodoxen): aber nur in der Auffassung durch die Erkenntniß, nicht nach Außen hin u. s. w. ... Unser, der Menschen Sein ist etwas Mangelhaftes, das durch die Eigenschaften vervollständigt werden muß; Gottes Sein aber ist vollständig, er bedarf nichts zu irgend einem Zwecke. Denn wer bedarf, ist mangelhaft; der Mangel aber kann in dem nothwendigen Sein nicht angenommen werden; sein Sein ist in Allem für Alles genug; er ist in Verhältniß zu Dingen des Wissens ein Wissen, zu Dingen der Macht Macht, zu Dingen des Wollens Wollen. In dieser Einheit kann kein Zweifel Statt finden, auf keine Art (واحدة ليس فيها اثنى بوجه من الوحدة); worauf auch unser Autor oben zweimal hindeutete.

1) Genes. 1, 4. — Genes. 30, 17. — Exod. 6, 2. — Exod. 34, 1. — Exod. 19, 20. — Ps. 104, 31. — Genes. 6, 6.

2) Gleichwie unser Autor in § 2 durch die Vergleichung Gottes mit einem gerechten Richter dargethan, daß die ethischen Eigenschaften in Gott keine Mehrheit der Wesenheiten bedingen, so führt er hier wiederum aus jenem Vergleich den Beweis, daß die von Gott ausgesagten sinnlichen Eigenschaften (מדות הגשמיות) nur im metaphorischen Sinne und als bloße Producte der menschlichen Subjektivität, als Attribute (quae a nobis enti tribuuntur) zu nehmen seien. Denn um Gott solche Eigenschaften beizulegen, müssen wir ihn uns vermenschlichen. Vergl. Ginnet Ego's 67 a.

3) Statt אלהים liest die älteste Ausgabe ה'יטאד, was den Sinn nicht ändert.

4) גזר, eigentlich schneiden, dann (analog mit חתך, חרץ, פסק) ein Urtheil fällen, entscheiden, bestimmen; im jüngern Hebraismus (Hiob 22, 28. Esther 2, 1.), besonders aber im Neuhebraischen wird es fast ausschließlich von der Bestimmung des Schicksales, und zwar des unglücklichen gebraucht; letzteres abgerechnet entspricht ihm das arabische جزم secuit (daher גזם Joel 1, 4.)



über Andere, daß ihre Häuser niedergerissen, sie selbst dem Banne übergeben werden; dann sagt man im Gegentheil, er verwerfe sie, er zürne ihnen. Wenn nun Luft und die andern Körper seinem Willen sich fügen und nach seinem Worte eine Form annehmen, wie Himmel und Erde eine solche angenommen haben, so sagt man von ihm, er schreibe, er spreche. So bilden sich aus der feinsten, fast schon geistigen Materie, der heilige Geist genannt, geistige Formen, genannt „Herrlichkeit des Ewigen“, und in übertragener Rede „der Ewige“, allein, wie es heißt (Ex. 19, 20): „Der Ewige kam herab auf den Berg Sinai“. Wir wollen diesen Gegenstand ausführlicher erörtern, wenn wir über die Wissenschaften sprechen werden.

5. Rufari. Nimm an, du habest dich wegen aller Prädikate gerechtfertigt, so daß aus denselben keine Vielheit zu entnehmen ist, wie kannst du über das Prädikat des Willens dich rechtfertigen, das du Gott zuschreibst, während der Philosoph es ihm abspricht?

6. Meister. Nun sind wir mit der Rechtfertigung bald zu Ende, wenn man uns keinen andern

undehrs אוחם ויספרו עליו כהפך זה שהוא טואס אוחם וכועס עליהם ושהאוויר וכל הגופים נפעלים לרצונו ומצטיירים בדבורו כאשר הצטיירו השמים והארץ ונקרא כותב ומדבר<sup>2</sup> וכן מצטייר מן הגשם הדק הרוחני הנקרא<sup>3</sup> רוח הקדש הצורות הרוחניות כבוד ה' ונקרא על דרך העברה ה' בלבד כמו וירד ה' על הר סיני נאנחנו עתידים להוסיף על הענין הזה ביאור כאשר נדבר על החכמות<sup>4</sup>:

ה אמר הכוורי אמור שחהיה נצול מכל המדות עד שלא נחייב רבוי מה יצילך ממדת החפץ שאתה טיחס אותה אל הכורא והפילוסוף סרחיק אותה ממנו<sup>5</sup>:

ו אמר החכר כבר קרבנו אל הצלחה אם לא יטעון עלינו

decrevit. — Auffallend ist hier die Construction mit כ, der Sache, da diese sonst (wie auch bei چزم) im Accusativ steht. Es ist dies כ wahrscheinlich mit dem arabischen ب zu vergleichen, welches dem Accusativ vorgesetzt wird, um das Object stärker hervorzuheben, indem man den Gegenstand, auf welchen die Handlung übergeht, gleichsam als Mittel betrachtet, wodurch die Handlung in die Wirklichkeit tritt. Man vergleiche die ähnliche Construction des Verbi in der bald folgenden Phrase mit ויספרו עלי בהקדמ ה' 82: — Eben so מל' in der טען על מל' § 6 u. f. w.

1) Das ש an שהאוויר läßt man am besten von dem in דמיהו implicitten Begriff des Sagen's abhängen, und hat also vor שהאוויר zu suppliren: ... והלא אמרתי לך.

2) Vergl. oben I, 89. S. 61.

3) Eine spätere Glosse ist das den älteren Ausgaben (Fano und Ven I.) unbekannte מל' ober מעל, das sich in die jüngeren Editionen eingeschlichen.

4) Nämlich IV, 3. — R. Israel bemerkt mit Recht, daß der Autor diese Idee hier hervorhebe, um der Meinung zu begegnen, als wären die prophetischen Visionen nur in der Einbildung der Propheten begründet gewesen: im Gegentheil, sie seien etwas Außerliches, Sinnliches; aber freilich ein solches, das die höchste, dem Geistigen nächste Stufe der Körperlichkeit einnimmt, wie überhaupt mit der Feinheit des Inhalts die der Form steigt (Dan. 10, 7.).

5) Nachdem der Meister seinem Schüler alle Einwürfe gegen die Eigenschaften Gottes widerlegt, und im vorigen § zu dem Endresultat gekommen ist, daß alle von Gott ausgesagten Eigenschaften nur in Beziehung auf dessen verschiedene Willensäußerungen sich beziehen, macht ihm der Schüler den Einwurf, daß nach der Ansicht des Philosophen (I, 1.) gerade die Annahme eines göttlichen Willens in Gott eine Unvollkommenheit bedinge, indem dem Willen nothwendig bestimmte Zwecke und Interessen, welche für ihn ein Anderes sind, zu Grunde liegen.

Einwand als von Seiten des Willens macht. Wir ביור מרחפץ נאמר לו<sup>1</sup> אחר  
würden zu ihm sagen: du, Philosoph, was ist das, הפילוסוף מה הדבר אשר שם<sup>2</sup>

1) Gedachter Einwurf wird von dem Meister dadurch erledigt, daß er sich bestimmt dahin ausspricht, unter dem göttlichen Willen sei nicht sowohl ein von der göttlichen Wesenheit verschiedenes Vermögen, als vielmehr deren schöpferische Thätigkeit selbst zu verstehen; und um seinen Gegner zum Zugeständniß des Daseins dieser schöpferischen Thätigkeit zu zwingen, verwirft er ihn auf die in der Bewegung der Himmelskörper herrschende Regelmäßigkeit und Harmonie. Jes. 40, 26. Ebenso Aristot. de mundo 2, 3; und der Stifter bei Cic. de natura deorum II, 2. sagt: Quid enim potest esse tam apertum, tamque perspicuum, cum coelum suspeximus, coelestiaque contemplati sumus, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo haec regantur? . . . . quod qui dubitet. haud sane intelligo, cur non idem sol sit, an nullus sit, dubitare possit. Vergl. unsere Bemerkungen zu I, 77. S. 51.

2) Zur Verständniß dieser Stelle müssen wir auf den damaligen Zustand der astronomischen Kenntnisse aufmerksam machen. Nachdem eine langjährige Erfahrung die Astronomen gelehrt hatte, daß die Planeten trotz ihres Irrlaufes doch eine gewisse Regelmäßigkeit beobachteten, ferner, daß sie Körper seien, deren mehr die Erde bei weitem an Größe übertreffen, so konnte immer noch keine befriedigende Erklärung gewonnen werden, wie die Planeten und überhaupt die Himmelskörper sich im freien Raume bewegen, ohne je die einmal gemachte Bahn zu verlassen, an einander zu stoßen, oder sich im endlosen Raume zu verlieren. Man erdachte sich daher schon früh (vielleicht schon vor der Blüthe der griechischen Philosophie) eigene Behältnisse für die Planeten, in denen eingeschlossen sie ihre Bahnen zurücklegen; und diese Behältnisse nannte man *σφαῖραι*, Kugeln, arab. *كواكب*, Namen, die übrigens auch häufig für die Planetenkörper selbst (*גרמי הגלגלים*) gebraucht werden. Ueber den Stoff, aus dem diese Sphären bestehen, hatte man keine deutliche Vorstellung und konnte auch zu keiner kommen. Maimuni Hilchot Jesode ha-Tora 3, 3 sagt: „Alle Sphären sind weder leicht, noch schwer; weder roth, noch schwarz, noch von sonst einer Farbe; daß wir sie blau sehen, scheint uns nur so wegen der Höhe der Luft; sie haben keinen Geschmack, keinen Geruch, weil alles dieses Dinge sind, die sich nur an Körpern unter ihnen (auf der Erde) finden.“ Eben. 9: „Alle Sterne und Sphären haben Seele, Einsicht und Verstand; sie leben, existiren und erkennen den Schöpfer, jeglicher nach seiner Stufe; sie preisen und rühmen gleich den Engeln, ihren Schöpfer; und wie sie Gott erkennen, so erkennen sie sich (sind sich ihrer bewußt) und erkennen die Engel, die über ihnen stehen; an Erkenntniß stehen sie tiefer als die Engel, aber höher als die Menschen“. — In der Zahl der Sphären stimmen nicht Alle überein; die höchste Zahl ist zehn, die sich schon in dieser Beziehung in alten pythagoräischen Systemen findet, und zwar sieben für die (vermeintlichen) Planeten (*כוכבי לכת*): Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Jupiter, Saturn; die achte Sphäre ist die der Sternbilder (*גלגל הכוכבים*), in der alle andern Sterne befestigt sind, die neunte Sphäre ist der *גלגל המרקב* oder *גלגל ההיקף*, die alles umfassende Sphäre, da sie alle andern Sphären umschließt; sonst auch (wie hier V, 2. 7.) *גלגל הקליין*, ober *גלגל הגדול* (IV, 13), oder *κατ' ἐξοχήν*, *גלגל* genannt (II, 54. IV, 1. 9.). Sie bewegt sich und mit sich den ganzen Sternenhimmel in vierundzwanzig Stunden um die Erde, und heißt daher *גלגל המרקב* oder *ההיקף* (Maim. Hilch. Jes. ha-Tora 3, 1. und öfters), und wegen des dadurch bewirkten Wechsels von Tag und Nacht *הרמי* Jesod Olam II, 1. (16 a ed. Goldb.). Vergl. V, 2. Indem die Sterne der achten Sphäre sich in unserer Perspektive auf der neunten abbilden, entstehen für unser Auge die verschiedenen Thier- und anderen Gestalten, womit wir die Sternbilder benennen. Maim. a. a. O. 3, 6. — Durch Hinzurechnung der unter (innerhalb) der Mondsphäre befindlichen Sphäre des „Thätigen Verstandes“ (oben I, 1. S. 25 vergl. Munt: Le Guide II, p. 57) wird die Zahl der Sphären auf zehn ergänzt und demnach ist der *גלגל הקליין* die zehnte Sphäre; bei Gabirol Reter Malkhut: (*הקשרי יחד קשר לה*) ist die Sphäre des *כח* oberhalb des *גלגל הקליין*. Israeli im Jesod Olam erwähnt der zehnten Sphäre gar nicht.

was nach deiner Meinung macht, daß der Himmel fortwährend kreist, daß die höchste Sphäre Alles trägt, sie, die ohne Raumbestimmung und ohne Neigung in ihrer Bewegung; daß die Erduugel als Mittelpunkt darin steht, ohne Neigung noch Stütze; was die Weltordnung so wie sie ist, an Quantität, Qualität und Formbildung hergestellt? Du kannst doch ein solches Ding nicht ableugnen; denn die Dinge haben doch nicht: sich selbst und nicht einander geschaffen. Was also ist das, was gemacht hat, daß die Luft sich so gestaltete, daß man die Befehle hörte? Was die Schrift in die Tafeln eingraben ließ? Kenne es Willen oder Wort oder wie du sonst willst.

7. Rufari. Nun begreife ich die Bedeutung der Prädikate und verstehe auch den Sinn von „Herrlichkeit des Ewigen“ und „Engel des Ewigen“ und der „Schekina“, nämlich, daß es Bezeichnungen sind für Dinge, die den Propheten sichtbar wurden; dahin gehören Ausdrücke wie: Wolkensäule, verzehrendes Feuer, dichte Wolke, Wetterdunkel. Ähnlich sagen wir von dem Lichte des Morgens und des Abends und des bewölkten Tages, es strahle von der Sonne aus, obgleich diese selbst nicht sichtbar ist, und daß Licht und Strahl zum Wesen der Sonne gehören, was doch nicht so ist; denn die Körper sind es, die, vom Sonnenstrahl getroffen, leuchten.

אצל השמים<sup>1</sup> סוככים חסיד והגלגל העליון נושא הכל ואין מקום לו<sup>2</sup> ואין נטייה<sup>3</sup> בחנותו וכדור הארץ סובב עומד באמצעיתו מבלי נטיה ולא סבה ושם סדר הכל על מה שהוא עליו מהכמות והאיכות והחמונות ולא תוכל להמלט מהודות בדבר ההוא כי לא בראו הדברים את עצמם ולא קצתם את קצתם והדבר ההוא שם האויר מצטייר בשמע בעשרת הדברים ושם המכתב מצטייר חרות בלוחות קרא אותו אתה חפץ או דבר<sup>4</sup> או כאשר תרצה:

1. אמר הכוזרי כבר ההבאר לי סוד המדות ונתגלה<sup>5</sup> לי הבנת ענין כבוד ה' ומלאכות ה' ושכינה ושהם שמות נופלים על דברים נראים אצל הנביאים כמו שאמר<sup>6</sup> עמוד ענן ואש אוכלת ועב וערפל ואש ונוגה<sup>7</sup> וכאשר נאמר על האור בבקר ובערב וביום המעונן כי האור ניצוץ מהשמש אף על פי שהיא נסחרת נאמר שהאור והניצוץ מעצם השמש ואינו כן אך הגופות נפעלות<sup>8</sup> נחם ויאורו בהם<sup>9</sup>:

1) Unter שמים ist eben die Fixsternsphäre, mit welcher die Planeten scheinbar in einer Sphäre sind, begriffen. Nach Israeli a. a. O. ist unter השמים שמי ה' die neunte Sphäre verstanden.

2) Da die neunte Sphäre der Raum selbst ist, so kann sie nicht als im Raume befindlich gedacht werden; daher אין מקום לו „sie hat keinen Raum“.

3) arab. نטיה (vergl. Munt Le Guide II, p. 190) heißt die Neigung der Planetenbahnen gegen die Ekliptik; eine solche findet bei der höchsten Sphäre, auf welche überhaupt räumliche Verhältnisse nicht anwendbar sind, nicht statt. — Das gleich folgende נטיה bei der Erde bedeutet überhaupt „Neigung“ und soll nur andeuten, daß die Erde fest in ihrer Stellung verharre, ohne doch eine Stütze zu haben. Ueber נטיה in grammat. Hinsicht s. unten III, 31.

4) Var. דבור.

5) Var. והתגלה.

6) Var. שואמר oder שואמר.

7) Exod. 13, 21. — Exod. 24, 17. — Exod. 19, 9. — Ps. 97, 2. — Deut. 14, 24. — Habak. 3, 4.

8) Var. נפעלות.

9) Der Sinn ist: die Substanz des Lichtes selbst sehen wir nie, sondern immer nur (leuchtende oder) beleuchtete Körper; indem nämlich irgenb ein Körper von dem Lichtstrahl (ניצוץ) getroffen

8. Meister. So ist die „Herrlichkeit“ ein Strahl göttlichen Lichts, der seine Wirkung äußert bei seinem Volke und seinem Lande.

9. Rufari. Was du sagst: „Bei seinem Volke“ ist mir klar, aber was du sagst: „Und bei seinem Lande“ ist schwer zu begreifen.

10. Meister. Es wird dir doch nicht schwer begreiflich sein, daß ein Land vor andern Ländern irgend eine Besonderheit hat. Du weißt ja, daß an einem Orte gerade eine besondere Pflanze, ein besonderes Metall, ein besonderes Thier sich findet, daß seine Bewohner sich durch Gestalt und Charakter von Andern unterscheiden, von welchen Mischungen dann die größere oder geringere Vollkommenheit der Seele abhängt.

11. Rufari. Ich höre indeß nichts von einem Vorzuge der Bewohner Palästina's vor denen anderer Länder.

12. Meister. Nun, euer Berg da, von dem ihr behauptet, daß der Wein dort besonders gedeiht, würde, wenn man nicht Weinstöcke einpflanzte und ihnen die gehörige Pflege angedeihen ließe, auch keine Trauben bringen. Der besondere Vorzug in erster Reihe ist der des Volkes, welches Kleinod und Herz ist, wie ich ausgeführt habe; das Land hat nun auch seinen Antheil daran, mit den dazu gehörigen religiösen Handlungen, die mit der Bearbeitung des Weinbergs zu vergleichen sind. Das Kleinod könnte eben so wenig zum göttlichen Geiste ohne jenen Ort gelangen, wie der Weinberg ohne diesen Ort gedeihen könnte.

ח אמר החבר כן הכבוד ניצוץ אור אלהי מועיל אצל עמו ובארצו<sup>1</sup>:

ט אמר הכוזרי מאמרך אצל עמו כבר התבאר לי אבל מאמרך ובארצו קשה לקבלו:

י אמר החבר אל יקשה בעיניך שתחיה ארץ בדבר מכל הארצות ואתה רואה מקום שמצליח בו צמח מכלתי צמח ומוצא מכלעדי מוצא וחיה מכלעדי חיה ומחיהדים יושביו בצורות ומדות מכלעדי וולחם ובמצוע המוג תהיה שלמות הנפש והסדרונה:

י"א אמר הכוזרי אינני שומע על<sup>2</sup> השוכנים בארץ ישראל יחרון על שאר אנשי העולם:

י"ב אמר החבר כן הרכם זה שאתם אומרים שמצליח בו הכרם אלו לא היו נוטעים בו הגפנים ועובדים העבודה הראוייה להם לא היה עושה ענבים והמעלה המיוחדת הראשונה היא לעם שהיא סגולה ולב כאשר זכרתי ויש לארץ עור בזה עם המעשים והתורות התלויות בה אשר הם כעבודה לכרם אבל לא יתכן לסגולה הזאת להגיע אל הענין האלהי בכלעדי המקום הזה כאשר לא יתכן שיעליח הכרם בכלעדי ההר הזה:<sup>3</sup>

wird (נעל), so wirft er ihn zurück, und wird dadurch unserem Auge sichtbar. Ebenso der göttliche Geist. An sich selbst unsichtbar wird er dadurch sichtbar, daß er an seinem „Volke“, seinem „Lande“ u. s. w. unter gewissen Bedingungen gewisse „göttliche“ Wirkungen hervorbringt.

1) Mit dieser Wendung lenkt der Autor wieder auf den durch die Darstellung der Attribute unterbrochenen Gedankengang, und nachdem im ersten Abschnitt vom erwählten Volke gesprochen worden, werden jetzt die Vorzüge des erwählten Landes auseinandergelegt.

2) Statt by (wie Fano), lesen alle späteren Editionen עי. Man hat sich alsdann den Satz von השוכנים עי bis zu הילחם als von שומע abhängig, virtualiter im Accusativ stehend, zu denken; eine Construction, die im Arabischen nach den أفعال القلب, den Verben des Herzens (verbis sentiendi) eintritt. Sach, gramm. ar. II, § 497. — Nach occidentalischer Sprachanschauung würden wir sagen, der angegebene Satz stünde im accus. cum infin., bei dem esse ausgelassen; wörtlich also: „Ich habe nie gehört, daß mit den Bewohnern Palästina's ein besonderer Vorzug (sei).“ Liest man dagegen עי, so fällt diese dem hebr. Ausdruck ungewöhnliche Härte hinweg.

3) Vergl. Abravanel: Ateret Sefenim c. 13. p. 20a und 21a ed. Anst.

13. Rufari. Wie ist dem so, da doch von Adam bis Mose in einem andern Lande geweissagt wurde, (3. B.) von Abraham in Urkasdim, und später Isekeskel und Daniel in Babel, Tirmeja in Aegypten?

14. Meister. Wer da weissagte, that es nur in dem Lande oder in Beziehung auf dasselbe Abraham weissagte, um dorthin zu gelangen; Isekeskel und Daniel mit Hinblick auf dasselbe; sie hatten ja auch während des Bestehens des ersten Tempels in Palästina sich befunden und dort die Schechina geschaut, durch deren Anblick jeder vom Kleinod. der dazu befähigt

י"ג אמר הכוזרי<sup>1</sup> ואין הוא זה וכבר נבאו<sup>2</sup> מאדם הראשון ועד משה בארץ אחרת אברהם באור כשדים ואחר כן יחזקאל ודניאל בבבל וירמיה במצרים:

י"ד אמר החבר כל מי שהתנבא לא נתנבא כי אם בה או בעבורה<sup>3</sup> הנה נתנבא אברהם כרי שיעבור בה<sup>4</sup> ויחזקאל ודניאל מפניה<sup>5</sup> וכבר היו נמצאים בבית ראשון וראו בו השכינה אשר בהמצאה היה מניע

1) Zu den Vorzügen Palästina's vor andern Ländern soll auch der gehören, daß nur in ihm die Gabe der Prophetie verliehen werde. Oder vielmehr aus dem Verhältnisse, in dem Palästina — nach des Autor's Ansicht — vor allen andern Ländern zu Gott steht, daß nämlich nur in ihm die höchste Stufe geistig-religiöser Vollkommenheit, die mit dem בענין אליי bezeichnet wird, erreicht werden könne, aus diesem Verhältniß geht mit Consequenz hervor, daß nur in Palästina die Prophetie, das Resultat jener geistigen Erhebung, sich zeigen könne; und daher kann sich die Frage des Rufari über die Prophetie sogleich an die Betrachtung des Vorzuges Palästina's anschließen, obwohl bei dieser nicht besonders von der Prophetie die Rede war. Vergl. IV, 17. — Abgesehen nun von dem Systeme des Verfassers, so findet sich in der heiligen Schrift selbst keine Stelle, die jene Behauptung, daß nur in Palästina prophezeit werden könne, geradezu ausspräche. Freilich, da die meisten Propheten (hier im weiteren Sinne genommen s. die folg. Anm.) in Palästina auftraten, so ergibt es sich de facto, daß fast nur in Palästina geweissagt wurde. Allein es zeigt sich, daß auch außerhalb Palästina's fromme Männer der göttlichen Offenbarung gewürdigt wurden: wie Adam, dessen Aufenthaltsort man nicht weiß; Abraham, ehe er nach Kanaan zog, Moses u. s. w. in Aegypten und der arabischen Wüste; Jeremias, Ezechiel und Daniel im Exil. Diese Bedenkllichkeiten aufzuheben ist Sache des § 14 und wir bemerken hier nur zunächst, daß die Ansichten über Prophetie u. s. w. die im folgenden § ausgesprochen werden, fast alle auf die Schriften der alten jüdischen Lehrer sich beziehen, ja daß manche (wie angegeben werden soll) sich fast wörtlich in den Werken des Midrasch wiederfinden.

2) Da hier der Ausdruck נבא von Männern gebraucht wird, die nicht wirklich die Zukunft vorher sagten, so ersieht man, daß נבא hier im allgemeinen Sinne „Offenbarung von Gott erhalten“ zu nehmen ist. Vergl. im Anfange des folgenden § שיעבור בה זה נתנבא אברהם כרי שיעבור בה; obgleich wir hier auch „weissagen“ übersetzt haben, so ist doch vorzüglich hier an eine Mittheilung Gottes an Abraham eher als an ein wirkliches „Weissagen“ zu denken.

3) Diese Ansicht des Autors wird adoptirt von Abrav. Nieret Selenim c. 13 Ende und zu Gen. 12 (44 b ed. Vass.). Uebrigens schreibt der Autor weiter unten III, 65 die Gabe, die Abraham, Moses (und dem Messias) verliehen sei, auch außerhalb Palästina's zu weissagen, der außerordentlichen Geisteserhebung dieser Männer zu, die alle äußeren Hindernisse überwand.

4) In der That bezieht sich die erste Anrede Gottes an Abraham (Gen. 12, 1) darauf, daß er sein Vaterland verlasse und nach Palästina ziehe.

5) Ezechiel wird in mehreren prophetischen Visionen sogar nach Palästina selbst versetzt: 8, 3 ff., 24, 40, 2—48. Andere Reden beziehen sich direct auf Jerusalem und dessen Bewohner: 4, 1. 16, 2. 22, 2. 24, 2. 26, 2., auf Palästina: 6, 2. 7, 2. 17, 2. 19, 1. und auch da, wo gegen die Exilirten oder gegen fremde Völker gesprochen wird, geschieht dies mit stetem Bezug auf Palästina.

war, die Gabe der Prophetie erlangte. Was aber Adam betrifft, so war es ja sein heimatlicher Boden, auf dem er auch starb; da der Ueberlieferung zufolge in der Höhle vier Paare begraben wurden, Adam und Chava, Abraham und Sara, Jizschak und Ribka, Jakob und Lea. Es ist das Land, das da heißt: „Vor dem Ewigen“, und von dem gesagt ist: „Beständig sind die Augen des Ewigen deines Gottes darauf gerichtet“ (5 Mos. 11, 12). Darüber entstand zuerst Meid und Gier zwischen Hebel und Kain, da sie wissen wollten, wer von ihnen der Wohlgefällige sei, der als Nachfolger Adams, als sein Kleinod, sein Herz, das Land erben und dem Gottesgeiste anhängen sollte, während der Andere nur die Schale bilden sollte. Nun ereignete es sich, wie bekannt, daß Hebel ermordet wurde und Kain allein blieb und da heißt es: „Und Kain zog aus, hinweg von dem Ewigen“ (1 Mos. 4, 16) d. h. er zog aus, vertrieben aus dem Lande, in dem sie waren, und war unstät und flüchtig auf der Erde. Ebenso heißt es bei Jona: „Jona machte sich auf nach Tarschisch

לנבואה כל המוכן לה מהסגלה<sup>1</sup> אבל אדם האדם הראשון היא היתה אדמתו ובה מת כאשר קבלנו כי במערה ארבעה זוגות אדם וחיה אברהם ושרה יצחק ורבקה יעקב ולאה<sup>2</sup> והיא הארץ הנקראת לפני ה' הנאמר עליה תמיד עיני ה' אלהיך בה ועליה נפלה הקנאה והחמדה בין הבל וקין בתחלה כשרצו לדעת אי זה מהם הרצוי להיות במקום אדם וסגולתו ולכו לנחול את הארץ<sup>3</sup> ולהדבק בענין האלהי ויהיה זולתו כקליפה ואירע מה שאירע מהריגת הבל ונשאר קין ערירי<sup>4</sup> ונאמר ויצא קין סלפני ה' שיצא סגורש מהארץ הוואת שבה היו<sup>5</sup> והיה נע ונד בארץ וכן נאמר ביונה ויקם יונה לברוח חרששה

1) Vergl. Raschi Ezech. 1, 3: אסרו רבותי דקדקו כבר לפי שאין השכינה שורה בחוץ לארץ אלא על: ירי ששרתה עליה תחלה בארץ ישראל כשרת לדברת משנבחרה ארץ ישראל יצאו כל שאר הארצות ואם תאמר דן אני את הנביאים שנדבר עמהם בחוצה לארץ לא נדברו אלא בזכות אבות שנ' כה אמר ה' מנע קולך מבני וגו' י"א אע"פ שנדבר עמהם בח"ל לא נדבר עמהם אלא במקום מטהר ותל מים שנ' אני הייתי על זובל ואומר ואני הייתי על יד הנגר הגדול — Daß die beiden erlischischen Propheten, Ezechiel und Daniel, gern an Flüssen weissagen, schen auch Ibn-Esra zu bemerken, welcher zu Dan. 10, 4 sagt: כמו יחזקאל על נהר כבר.

2) Aus den biblischen Quellen weiß man nur von Abraham und Sara, Isaac und Rebekka, Jakob und Lea, daß sie in der „Doppelhöhle“ begraben seien (Gen. 23, 19, 25, 9, 49, 31, 50, 13). — Nach Erub. 53 a (wo sich die oben citirte Stelle findet) kommt hierzu noch Adam und Eva. Vgl. auch Ber. Rabb. Cap. 58 f. 51 b (קריה ארבע = Burg der Vier, nämlich Paare).

3) Schon in den ältesten Uebersetzungen (LXX und im samaritanischen Pentateuch) findet man Genes. 4, 8 nach den Worten „Und Kain sprach zu Abel seinem Bruder“: „Laßt uns auf das Feld gehen“, woraus ein ganzes Gespräch im jerusalemischen Targum zu jener Stelle; Ber. Rabb. Cap. 22 f. 19 d heißt es, daß Kain und Abel über die Theilung der Welt sowie darüber stritten, in wessen Gebiet einst der Tempel erbaut werden sollte.

4) ערירי. Wo dieses Wort im Alt-hebräischen vorkommt, da heißt es kinderlos (Gen. 15, 2. Lev. 20, 20, 21. Jerem. 22, 30). In dieser Bedeutung kann es natürlich hier nicht genommen werden, da Kain nicht kinderlos blieb (Gen. 4, 17); vielmehr heißt es: vereinsamt, als einziger Sohn seiner Eltern; vergl. ערירי Jerem. 17, 6. Ps. 102, 18. Uebrigens liest Var.: ונשאה המלכות ערירית.

5) Pirke R. Eliezer c. 20: ויגרש את האדם גורש ויצא מן ערן וישב לו בהר רמוריה ששער גן עדן סמוך להר המוריה ומשם לקחו ומשם החזירו שנ' וכו' Ber. die II, 26 Ende aus Jos. bei Eschschib angeführte Stelle.

zu fliehen von dem Ewigen hinweg“ (Jona 1, 3); d. h. er floh eben von dem Orte der Prophetie hinweg; aber Gott führte ihn aus dem Innern des Fisches dorthin zurück und er weissagte daselbst. Als nun Set im Bilde Adam's geboren wurde — denn es heißt: „Und er zeugte in seiner Ähnlichkeit, in seinem Bilde“ (1 Mos. 5, 3) — trat er an die Stelle Hebel's, gemäß dem Worte; „denn Gott hat mir anderen Samen gegeben“ (1 Mos. 4, 25), und war würdig Sohn Gottes zu heißen gleich Adam; er hatte Anrecht an dem Lande, das eine Stufe niedriger steht als das Paradies. — Wegen dieses Landes entzweiten sich Jizschak und Jischmael, von denen der letztere als Schale ausgeschlossen wurde, und wenn es von ihm heißt: „Siehe, ich segne ihn gar sehr“ (1 Mos. 17, 20), so galt dies doch nur vom zeitlichen Gute, während es bei Jizschak nachher heißt: „Aber meinen Bund errichte ich mit Jizschak“ (1 Mos. 17, 21), womit gemeint ist sein Zusammenhang mit dem Gottesgeiste und seine Glückseligkeit im jenseitigen Leben. Ein Bund ist weder mit Jischmael noch mit Esau geschlossen, wenn diese auch irdische Macht erlangt haben. — Wieder war dies Land Gegenstand des Streites zwischen Jakob und Esau in Betreff der Erstgeburt und des Segens, wobei Esau trotz seiner Stärke von dem schwächeren Jakob ausgeschlossen wurde. Die prophetische Thätigkeit Iirmeja's in Aegypten war in und

מלפני ה' לא ברח כי אם ממקום הנבואה<sup>1</sup> והשיב אותו האלהים ממעי הדגה ונבא בה וכאשר נולד שח בדמות אדם כמו שאמר ויולד בדמותו בצלמו היה במקום הבל כמו שאמר כי שח לי אלהים ורע אחר והיה ראוי שיקרא בן אלהים כאדם<sup>2</sup> וזכה לארץ ההיא שהיא סדרגה למטה מגן עדן<sup>3</sup> ועליה נתקנאו יצחק וישמעאל<sup>4</sup> ונדרה ישמעאל כקליפה אף על פי שנאמר בו הנה ברכתי אותו במאד מאד בטובה העולמית ונאמר ליצחק<sup>5</sup> אחר כן ואת בריתי אקים את יצחק ורצה לומר הרבקו בענין האלהי והטובה בעולם הבא ואין לי שמעאל בריח ולא לעשו ואם<sup>6</sup> הצליחו ועל הארץ הואת נפלה הקנאה בין יעקב ועשו בבכורה ובברכה עד שנדרה עשו עם חוקתו מפני יעקב עם חולשתו ונבואת ירמיה במצרים בה וכעבורה<sup>7</sup>

1) Fast ebenso Jalkut Jona 1. (nach der Mechilia), wo auch gesagt wird, da Gott allgegenwärtig sei, so hätte Jona nur deswegen fliehen wollen: מפני שאין השכינה שורה חוץ לארץ. Vergl. Raschi Jona 1, 4.

2) Vergl. oben I, 47 S. 41 und Maim. More I, 7.

3) Vergl. weiter unten S. 107 unsere Bemerkung zu den Worten: והוא המקום אשר הורד בו.

4) Var. setzt zu: וסגולה.

5) Von Esau, da diese Worte an Abraham gerichtet wurden; vielleicht ist zu lesen: ביצחק.

6) Der Gebrauch der Partikel ואם in der Bedeutung „obgleich“, und zwar an einen vorhergegangenen Satz sich anschließend, dem sie opponirt, ist den arabifizirenden Schriftstellern eigenthümlich. Man könnte die Construction für anacoluth halten, und einen Nachsatz (אין זה סדרה לדברי) hinzufügen. So unten III, 44: ואם יש להושיע עלי בזה. IV, 25: ואם יקשה לבאר הפירוש. Vgl. Ibn-Esra Gen. 24, 61. 32, 21. Ex. 20, 1. Lev. 3, 14. Num. 23, 8 u. f. w. und Fuzatto Divan Num. 1.

7) Nach Jerem. 43, 5—7 wurde Jeremias trotzdem, daß er vorher die Flucht nach Aegypten auf's eifrigste widerrathen (42, 14—22) von den fliehenden Exulanten selbst mit fortgerissen, und endigte wahrscheinlich dort sein Leben. Die Weissagungen, die er daselbst gesprochen und die sich auch alle auf Palästina beziehen, sind 43, 8—13. 44, 1—30. — In sofern wäre also die prophetische Wirksamkeit des Jeremias in Aegypten dem oben aufgestellten Ranon, daß nur (in ober) für Palästina geweissagt werde, nicht zuwider. Indes geht der Verf. noch weiter, und zeigt, daß Aegypten sogar in einer gewissen Beziehung mit zu Palästina gerechnet werde (Vgl. IV, 3).

bezüglich auf Palästina, und so verhält es sich auch mit der Prophetie Mose's, Ahron's und Mirjam's in Paran. Denn Sinai und Paran gehören zum Gebiete des Landes Kanaan, weil sie diesseits des Schilfmeeres liegen gemäß dem göttlichen Worte: „Ich will machen deine Grenze vom Schilfmeere bis an das Meer Pelischtim und von der Wüste bis zum Strome“ (2 Mos. 23, 31). Mit der „Wüste“ ist hier die Wüste Paran gemeint, von der es heißt: „jene große und furchtbare Wüste“ (5 Mos. 1, 19); der „Strom“ ist der Euphrat als nördliche Grenze. Innerhalb dieser Grenzen befanden sich die Altäre der Stammväter, denen das himmlische Feuer und das

וכן נבואת משה ואהרן ואמר כי סיני ופארן מנבול ארץ כנען מפני שהם מן ים סוף כמו שאמר יחברך ושתי אח גבולך מים סוף ועד ים פלשתיים ומסדבר עד הנהר ומדבר הוא מדבר פארן והוא הנאמר בו המדבר הגדול והנורא ההוא כי הוא גבולה הדרומי והנהר הוא נהר פרט גבולה הצפוני<sup>3</sup> ובהם המוכחות<sup>4</sup> שהיו לאבות אשר נענו בהם באש העליונה<sup>5</sup> והאור

1) Var. fehlt in Var.

2) Var. כן statt בן.

3) Die Weissagungen Moses, Ahron's und Mirjam's in Aegypten und der Wüste bezogen sich nicht nur auf Palästina, sondern waren gleichsam in Palästina selbst. Es ist nämlich hierbei zwischen Palästina im weiteren und Palästina im engeren Sinne zu unterscheiden. Im weiteren Sinne erstreckt sich das heilige Land vom Schilfmeere ober gar schon vom Nil (denn diesen versteht mit anderen Erklärern, wie Raschi Jes. 27, 12 (dagegen ש"ה רד"י Num. 2206), unser Autor unter andern vgl. 1 Chr. 13, 5) an bis zu dem Euphrat, und umfaßt also die arabische Wüste mit. Diese Ausdehnung hatte das Reich in der That unter David und Salomo, da die edomitischen Stämme (2 Sam. 8, 14) unterworfen wurden und auch Syrien zinsbar war (2 Sam. 8, 6). Da also durch diese Ausdehnung Sinai und Paran mit eingeschlossen wurden, so konnte in dieser Beziehung gesagt werden, Moses habe im heiligen Lande geweissagt. Auch wird ihnen diese Ausdehnung nicht nur Exod. 23, 31 versprochen, sondern Moses bestimmt auch in seiner letztwilligen Verordnung (Num. 34, 3—5) daß der נחל מצרים die südwestliche Grenze Palästina's sein sollte; unter Josua fiel dieser südwestliche Strich durch das Loos dem Stamme Juda zu (Jos. 15, 4), wurde aber erst viel später und vollständig nie erobert. Daß demungeachtet die größte Ausdehnung Palästina's vom Euphrat bis zum Bache Aegyptens gerechnet wurde, zeigt die Nebenart: „~~Das~~ Israel versammelte sich vom Strome (Euphrat) bis zum Bache Aegyptens (Nil)“ 1 Kön. 8, 65. Jes. 27, 12. 1 Chr. 13, 5. 2 Chr. 7, 8, und noch Cyrillus: Comment. in Jesaiam lib. II, tom. 4. p. 293 sagt: „die Palästinenser und Aegyptier sind Grenznachbarn und nichts ist zwischen ihnen, sondern sogleich an dem (östlichen) Ende Aegyptens fängt Palästina an, so daß das Land der Chananiäer an Aegypten grenzt“, wogegen Andere die arabische Wüste zwischen Aegypten und Palästina zu keinem von beiden rechneten (Meland Palästina p. 58).

4) Obgleich die Patriarchen (Abraham und Jakob) sich auch außerhalb Palästina's befanden, so liest man doch nicht, daß sie auch Altäre außerhalb Palästina's errichtet hätten. Altäre der Väter befanden sich: Von Abraham bei Sichem (Gen. 12, 7), zwischen Bet-El und Ai (12, 8. 13, 4), im Haine Mamre bei Hebron (13, 18), auf dem Berge „der Ewige sieht“ (22, 9. 14); von Isaac bei Beer-Scheba (26, 25); von Jakob bei Sichem (33, 20), Bet-El (35, 7), Beer-Scheba (46, 1); also sämtlich innerhalb des heiligen Landes.

5) Da sich bei keinem Opfer der Patriarchen findet, daß ein göttliches Feuer ihre Opfer angezündet hätte, wie dies bei Moses (Lev. 9, 24), Gideon (Richt. 6, 21), David (1 Chr. 21, 26), Salomo (2 Chr. 7, 1), Elia (1 Kön. 18, 34) der Fall war (2 Matt. 2, 10); da auch sonst kein Grund bekannt ist, warum der Verf. dieses Wunderzeichen auch auf die Opfer der Patriarchen ausdehnen sollte, so steht man sich, obgleich ungern, genötigt, die Ausdrücke *אש העליונה* auf Er-



göttliche Licht als Zeichen der Erhöhung gelten. Die „Bindung“ *Izchaf's*, unseres Urvaters, fand auf einem damals unbewohnten Berge, dem Berge Moriah, statt, und erst in den Tagen David's, als er bewohnt war, zeigte es sich, daß er der für die *Schechina* besonders geeignete Ort sei, während *Aravna*, der *Zebusite*, bis dahin ihn bebaut und bepflegt hatte. Darum nannte Abraham den Namen des Ortes: „der Ewige steht“ (1 Mos. 22, 14), was in der *Chronik* seine Erklärung dahin findet, daß der Tempel auf dem Berge Moriah erbaut wurde. Dort waren nun auch die *Derter*, die es verdienten, die Thore des Himmels genannt zu werden. Siehst du nicht, daß *Jakob* die Erscheinung, die er hatte, nicht der Lauterkeit seiner Seele, nicht seinem Glauben und reinem Herzen zuschrieb, sondern dem Orte? denn so heißt es: „Und er fürchtete sich und sprach: Wie fürchtbar ist dieser Ort“ (1 Mos. 28, 11), und von ihm heißt es kurz vorher (28, 11), „Er kam an den Ort“, d. h. an den ausgezeichneten Ort. Du siehst ferner, daß Abraham seinem Lande entrückt wurde, als er göttlich und würdig des Zusammenhanges mit dem Gottesgeiste und das Herz des Kleinod's wurde; er wurde entrückt nach dem Orte, wo seine Vollkommenheit den höchsten Grad erreichen sollte. So findet ein Landbauer einen guten Fruchtbaum in der Wüste und versetzt ihn in bebauten Land von solcher Beschaffenheit, daß er mit seiner Wurzel darin gut fortkommt, und zieht ihn dort groß, so daß er jetzt ein Zuchtbaum wird, während er früher wild war, und jetzt viel Früchte trägt, deren er früher wenige hatte, weil er allen Zufälligkeiten in Raum und Zeit aus-

göttliche Licht als Zeichen der Erhöhung gelten. Die „Bindung“ *Izchaf's*, unseres Urvaters, fand auf einem damals unbewohnten Berge, dem Berge Moriah, statt, und erst in den Tagen David's, als er bewohnt war, zeigte es sich, daß er der für die *Schechina* besonders geeignete Ort sei, während *Aravna*, der *Zebusite*, bis dahin ihn bebaut und bepflegt hatte. Darum nannte Abraham den Namen des Ortes: „der Ewige steht“ (1 Mos. 22, 14), was in der *Chronik* seine Erklärung dahin findet, daß der Tempel auf dem Berge Moriah erbaut wurde. Dort waren nun auch die *Derter*, die es verdienten, die Thore des Himmels genannt zu werden. Siehst du nicht, daß *Jakob* die Erscheinung, die er hatte, nicht der Lauterkeit seiner Seele, nicht seinem Glauben und reinem Herzen zuschrieb, sondern dem Orte? denn so heißt es: „Und er fürchtete sich und sprach: Wie fürchtbar ist dieser Ort“ (1 Mos. 28, 11), und von ihm heißt es kurz vorher (28, 11), „Er kam an den Ort“, d. h. an den ausgezeichneten Ort. Du siehst ferner, daß Abraham seinem Lande entrückt wurde, als er göttlich und würdig des Zusammenhanges mit dem Gottesgeiste und das Herz des Kleinod's wurde; er wurde entrückt nach dem Orte, wo seine Vollkommenheit den höchsten Grad erreichen sollte. So findet ein Landbauer einen guten Fruchtbaum in der Wüste und versetzt ihn in bebauten Land von solcher Beschaffenheit, daß er mit seiner Wurzel darin gut fortkommt, und zieht ihn dort groß, so daß er jetzt ein Zuchtbaum wird, während er früher wild war, und jetzt viel Früchte trägt, deren er früher wenige hatte, weil er allen Zufälligkeiten in Raum und Zeit aus-

scheinungen, wie die zwischen den Stücken zu beziehen, wo eine Feuerssäule durch die Stücke hindurchging. Die Lebensart *בא נגה* ist einer biblischen (1 Kön. 18, 24. 1 Chr. 21, 26) nachgebildet und wird II, 26 so umschrieben, daß von dem Feuer gesagt wird: *היה אור קבול מנחתם והשחרם*. Vergl. II, 26 Anfang; III, 53 Ende.

1) Die prophetische Beziehung, die in der Erzählung von dem Traume Jakob's (Gen. 28) und vorzüglich in den Worten des erwachten Patriarchen „dieses ist nichts anderes als ein Gotteshaus, und hier ist die Pforte des Himmels“ auf eine spätere Heiligkeit dieser Gegend zu liegen scheint, wurde von der *Sagaba* und den ihr folgenden Auslegern allgemein und mit Bestimmtheit auf den Tempelberg gedeutet. Vergl. Ber. Rab. c 68 f. 60. d. c. 69. f. 61. d. 62a. Diese Beziehung lehnt sich zunächst an den Artikel *במקום* (Gen. 28, 11).

2) Var. fehlt *א*.

3) In Var. fehlen an diese beiden Worte

4) *מטבעה*, mit vorher zu supplirendem Relativ, wörtlich: von deren Natur es ist, zu deren Natur es gehört, die so beschaffen ist. Ebenso II, 56: *מקשים מטבעם שהם על נפש האדם*. Handlungen, in deren Natur es liegt, daß sie dem Menschen schwer fallen.

5) Var. *הרש*.

gefest war. So ging nun die Prophetie (Abraham's) auf seine Nachkommen in Palästina über. Zahlreich waren die Jünger derselben, so lange sie in Palästina weilten mit allen den fördernden Bedingungen, als Reinigung, religiöse Handlungen, Opfer, und besonders das Dasein der Schechina. — Der Gottesgeist ersieht sich gleichsam denjenigen, der sich zu einem Zusammenhange mit ihm eignet, daß er ihm ein Gott sei, wie z. B. Propheten und Fromme. So ersieht sich z. B. der Verstand denjenigen, der durch Vollkommenheit seiner natürlichen Anlagen und durch Harmonie seiner Seele und seines Charakters geeignet ist, daß er sich vollständig in ihn versenke, wie z. B. in die Philosophie; die Lebensthätigkeit ersieht sich denjenigen, dessen natürliche Beschaffenheit ihn zu einer höheren Daseinsstufe befähigt, um in ihm als Leben zur Erscheinung zu kommen, wie das vegetabilische Sein sich eine Mischung ersieht, deren Beschaffenheit sich dazu eignet, daß es sich in ihn versenke und eine Pflanze bilde.

15. Rufari. Das sind wissenschaftliche Principien, die einer näheren Auseinandersetzung bedürfen, wozu jetzt nicht der Ort ist, und über die ich dich später, wenn wir über die Wissenschaften sprechen, fragen werde. Vollende jetzt deine Ausführung über die Vorzüge Palästina's.

16. Meister. Es hatte die Bestimmung, die ganze Welt zur Wahrheit zu leiten und war vorbehalten den Israeliten seit der Zeit der Sprachentrennung gemäß dem Worte: „Als der Höchste Völkern ihren Besitz zutheilte“ (5 Mos. 32, 8). So konnte Abraham nicht eher zum Gottesgeiste gelangen und nicht eher mit ihm ein Bund geschlossen werden, als bis er in diesem Lande war, wo er dann die Erscheinung „zwischen den Stützen“ hatte. Und was denkst du nun von einer erwählten Gesamtheit, die würdig war „Volk des Ewigen“ zu heißen, in einem besonderen Lande, welches das „Erbtheil des Ewigen“ heißt, mit Zeiten, die von ihm selbst festgesetzt, und nicht nach eigener, oder aus astrologischen oder sonstigen Gründen entnommener Bestimmung, und die daher „Festzeiten des Ewigen“ heißen, mit Vorschriften über Reinigung und sonstigen Gesetzen, Anordnungen und Bestimmungen, die von Ihm selbst

אלא בעת שידמן ובמקום שידמן וכן שבה<sup>1</sup> הנבואה בורעו בארץ כנען רבו אנשיה<sup>2</sup> כל ימי עמדם בארץ כנען עם הענינים העזורים מהטהרות והעבודות והקרבנות כל שכן חמצא השכינה והענין האלהי כמו צופה למי שראוי להדבק בו שיהיה לו לאלהים כמו הנביאים והחסידים כאשר השכל צופה למי שנשלמו טבעיו ונשחזה נפשו ומדותיו שיחול בו על השלמות כפילוסופים וכמו שהנפש צופה למי שנשלמו כחותיו הטבעיים השלמה מוומנה למעלה יתירה וחחול בו בחיים וכמו שהטבע צופה למוג השוה באיכותיו שיחול בו ויהיה צמח<sup>3</sup>:

ט"ו אמר הכוזרי אלה כללי החכמה שצריכים לפרוט ואין זה עתה מקומו ואחר זה אשאל אותך עליהם במקום החכמה<sup>4</sup> והשלם עתה דברך בספור מעלות ארץ ישראל:

ט"ו אמר החבר היתה מעמדה להישיר כל העולם מוכנה לשבטי בני ישראל מעת הפרד הלשונות כמו שנאמר בהנחל עליון גוים ולא יתכן לאברהם שידבק בענין האלהי ושיכרות עמו הברית אלא אחר שיהיה בארץ הוואת במעמד בין הבתרים ומה תאמר בהמון סגולה היו ראויים להקרא עם ה' בארץ מיוחדת נקראת נחלת ה' ובעתים קבועים ממנו יתברך לא מהסכמה עליהם ולא נלקחת מחכמה הכוכבים ולא מוולחה נקראו מועדי ה' בטהרות ועבודות ודברים ומעשים

1) Vergl. II, 50 gegen Ende.

2) Das Suffix an אנשיה ist auf נבואה zu beziehen.

3) Vergl. S. 5 Anm. 4. S. 38 ff.

4) Vergl. II, 81. V, 11 ff.

abgegrenzt werden und daher: „Wert des Ewigen“, „Dienst des Ewigen“ genannt werden?

17. Rufari. Auf diese Weise war es natürlich, daß die „Herrlichkeit des Ewigen“ einem Volke sichtbar wurde, das das „Volk des Ewigen“ heißt.

18. Meister. Siehst du nicht, daß auch das Land Sabbath empfangen hat? Es heißt: „Sabbat des Landes“ (3 Mos. 25, 6) „das Land soll feiern einen Sabbath dem Ewigen“, (3 Mos. 25, 4) und daß man nicht befugt war, es für immer zu verkaufen, wie es heißt: „das Land soll nicht für immer verkauft werden“ (3 Mos. 25, 23). Wisse übrigens, daß „die Sabbath des Ewigen“ und die „Festzeiten des Ewigen“ an das „Erstheil des Ewigen“ gebunden sind.

19. Rufari. Wie so? Rechnet man nicht die Bestimmung der Tage von Zin an, als dem östlichsten Ende der bewohnten Erde?

20. Meister. Der Beginn des Sabbath ist zu

משוערים מאצליה' נקראים מלאכה ה' ועבודה ה' :

י"ו אמר הכוזרי כסדר הזה ראו שיראה כבוד ה' לאומה הנקראה עם ה' :

י"ח אמר החבר הלא תראה איך קבלה הארץ שבחות כמו שאמר שבת הארץ ושבחה הארץ שבת לה' ולא נתן רשות למוכרה לצמיחתו כמו שאמר והארץ לא חמכר לצמיחתו כי לי הארץ ודע כי שבחות ה' וסועדי ה' אמנם הם תלויים בנחלת ה' :

י"ט אמר הכוזרי הלא תחלה קביעות הימים מן הצין מפני שהוא תחלת המורה ליישוב :

כ' אמר החבר והלא תחלה

1) Bei den neuhebräischen Schriftstellern China, überhaupt aber der östlichste Theil Asiens, also überhaupt der damals bekannten Erde. Im Althebräischen wird China nur ein einziges Mal, und zwar vom Deuterjesajas (Jes. 49, 12) unter dem Namen כִּיִּים erwähnt. Daß im Neuhebr. כִּיִּים geschrieben wird, verdankt das Wort seinem Durchgange durch das Arabische, wo es mit ص anfängt, welchem Buchstaben im Hebräischen כ entspricht.

2) Dieser Paragraph, einer der schwierigsten des ganzen Buches, erfordert eine so mannigfaltige und vielseitige Erklärung, daß wir, um dem Leser die Gesamtauffassung zu erleichtern, in einigen einleitenden Worten Inhalt und Zweck desselben darzustellen uns bemühen wollen. Die hier behandelte Frage ist astronomisch-halachisch, und stellt uns einen der Kämpfe dar, die zwischen den vorgeschrittenen wissenschaftlichen Begriffen und dem mit vollem Glauben festgehaltenen Satzungen der Religion nothwendig entstehen müssen. — Das göttliche Gesetz zeichnet einen Tag vor andern Tagen aus, indem es gewisse Bestimmungen nur auf diesen anwendbar sein läßt. Jeder aber, der da weiß, wie Tag und Nacht entstehen, weiß auch, daß nie auf der ganzen Erde Tag, und nie auf der ganzen Erde Nacht ist. Es fragt sich also zuerst, auf welchen Tag von welcher Gegend das Gesetz gegeben sei? Es ist aber für alle Gegenden gegeben (בכל מדינותם). Nun fragt sich: Sollen alle Gegenden der Erde diesen Feiertag zu derselben Zeit d. h. innerhalb derselben 24 Stunden halten? Dies wird Niemand bejahen, da ja hiermit ein großer Theil der Erdbewohner dem Gesetze zuwider handeln müßte, indem, wenn die Einen den Tag von Abend zu Abend begehen, die Antipoden derselben ihn von Morgen zu Morgen feiern müßten. Also muß die Feier schrittweise weiterrückend vor sich gehen. Nun fragt man wieder: Wo ist der Anfang dieses Fortrückens? Und wenn in diesem Augenblicke z. B. Palästina Mittag, also dessen östlicher Horizont Abend, dessen westlicher Morgen, dessen Antipoden Mitternacht haben, welchem Wochentage gehören diese Tageszeiten an? Und wenn z. B. jener Mittag dem Sabbath angehörte, war der Abend des östlichen Horizontes der zwischen Freitag und Sabbath und begann also da erst der Sabbath, oder war es der zwischen Sabbath und Sonntag, und war also dort der Sabbath schon vorbei? — Hierauf antwortet der Autor mit Belegen aus Schrift und Tradition, mit Widerlegung der Gegenansichten, daß der Anfang von Palästina zu machen sei. Dieses Land hat alle Tageszeiten zuerst, und diese kommen den westlich von ihm liegenden, dem Fortschreiten der Sonne von Osten nach Westen

rechnen-vom Sinai oder noch früher, von Aush an, <sup>השבת אינה כי אם מסיני ומאלוש<sup>1</sup></sup>  
 wo das Manna zum ersten Male herabkam. Der <sup>קדם לכן שירד המן בו חחלה ואין</sup>  
 Sabbat tritt also nicht eher ein, als bis man vom <sup>השבת נכנס אלא על מי שבא</sup>

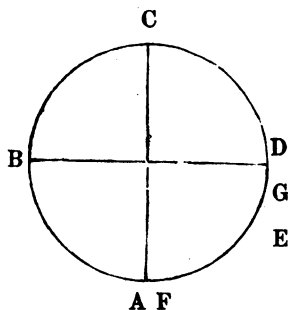
gemäß, in stetiger Folge zu, so daß der östliche Horizont alle Tageszeiten, also auch die daran geknüpften gesetzlichen Bestimmungen 18 Stunden später als Palästina erhalte, Hierbei zeigt sich aber die Schwierigkeit, daß man im stetigen Fortrücken vom östlichen Horizont nach Palästina endlich darauf hinauskomme, daß zwei Gegenden, die nahe aneinander liegen, sich um beinahe 24 Stunden in ihrer Tagesrechnung unterscheiden, und die Einen z. B. den Sabbat anfangen, während ihre Nachbarn im Begriff sind, ihn zu verlassen. Diese Schwierigkeit hat der Autor wohl gefühlt, aber nicht gelöst, wie an seinem Orte dargethan werden soll. Wir haben es auch vorgezogen, diesen Irrthum des Autor's frei herauszustellen, als (wie Moscato und R. Israel) mit schönen Worten ihn zu bemänteln. In Verbindung hiermit bringt der Autor eine sehr schwierige Talmudstelle, die nach seiner Meinung beweist, daß auch die Talmudisten sich den Umlauf der Tageszeiten so gedacht und demgemäß den Kalender eingerichtet. — Moscato bespricht noch andere solche Fragen z. B. wie es in den Polarländern, wo monatelange Tage und Nächte sind, mit dem Sabbat zu halten sei u. dergl. — Der ganze Paragraph, bis dahin, wo der Autor wieder an § 18 Ende anknüpft (הנה יראה), zerfällt demgemäß in drei Absätze: a) bis <sup>ברקיעטו היליה על הים</sup> <sup>הים</sup>, die Bestimmung der Tage geht nur von Palästina aus; b) <sup>כקריאת שם אהר</sup> <sup>אמר</sup>, die äußerste Bestimmungsgrenze hat 18 Stunden später jede Tageszeit als Palästina; c) Erklärung der Talmudstelle.

1) Aush, als einer der Lagerplätze der Israeliten in der Wüste genannt (Num. 33, 13, 14), sonst nicht vorkommend. Der Ort bekommt aber dadurch eine besondere Wichtigkeit, daß nach den talmudischen Chronologen dort der erste Sabbat gehalten worden sein soll. Zur Erklärung dieser Annahme werfen wir einen Blick auf den Zug der Israeliten in den ersten zwei Monaten ihrer Befreiung. Am 15. Nisan zogen sie aus Aegypten (Num. 33, 3), und gelangten über Ramjes, Sulot, Etam, Pi-ha-Ehirot (Ex. 12, 37. 13, 20. 14, 2. Num. 33, 5—7) am 20. Nisan (nach der talmudischen Chronologie) an das Schilfmeer. Hier erreichte sie Pharao, versank aber (am 21.) hinter den durch das Trockene gehenden Israeliten. Diese marschirten nun 3 Tage (Ex. 15, 22. Num. 33, 8) in der Wüste, und kamen (am 25.) nach Mara. Als hier Moses dem murrenden Volke das bittere Wasser versüßt hatte, heißt es (Ex. 15, 25): „dort gab er ihm Gesetz und Recht“. Diese Worte werden dahin gedeutet, daß an diesem Tage die Israeliten außer den sieben noachidischen Geboten noch drei, worunter das Sabbat-Gebot, erhalten hätten, worauf sich denn auch der Ausdruck <sup>וכו</sup> „Gebente“ (im ersten Dekalog Exod. 20, 8) und der Zusatz <sup>כאמר צוה ה' אליהו</sup> „Wie dir der Ewige dein Gott befohlen“ (im zweiten Dekalog Deut. 5, 15) bei dem Sabbat-Gebot beziehen sollen. (Vergl. über alles dieses Sanh. 56 b Sabb. 87 b Seber Nlam Rabba c. 5. T. 3. Ex. 15, 25. Maschi Ex. 15, 25. Deut. 5, 12. 16. Maim. More III, 32. Abarvanel Ex. 20, 8). War aber auch das Sabbatgebot schon am 25. Nisan gegeben, so kam es doch noch nicht zur Ausführung, wie sich aus der weiteren Betrachtung des Zuges ergibt. Von Mara zogen sie nach Elim, an das Schilfmeer, nach der Wüste Sin (wo sie am 15. Jjar an-lamen) und von da nach Refsim (Ex. 15, 27. Num. 33, 9—11. Ex. 16, 1. 17, 1). Zwischen Sin und Refsim werden Num. 33, 11—14 noch die Lagerplätze Dofa und Aush genannt, während sie Ex. 17, 1 unmittelbar von Sin nach Refsim kommen. Diese Differenz erklärt sich aus dem bald mehr bald minder weiten Gebrauche der Namen von Wüsten (סרי, Trist, Steppe), die ohnehin keine festen Begrenzungen hatten, so daß einmal Aush und Dofa mit zur Wüste Sin gerechnet, ein anderes Mal ausgeschlossen werden konnten. Während die Israeliten nun in der Wüste Sin lagern, murren sie über Mangel an Speise (Ex. 16, 2), und erhalten am folgenden Tage (16. Jjar) das Manna. Nun heißt es (Ex. 22): „Und es war am sechsten Tage, da sammelten sie doppelte Speise“. Diese Zeitbestimmung kann doppelt aufgefaßt werden: 1) Entweder man versteht bloß den sechsten Tag der Woche, den Freitag, der aber nicht auch zugleich der sechste nach dem ersten Fall des Manna gewesen sein muß. So Seber Nlam c. 5. Nach diesem

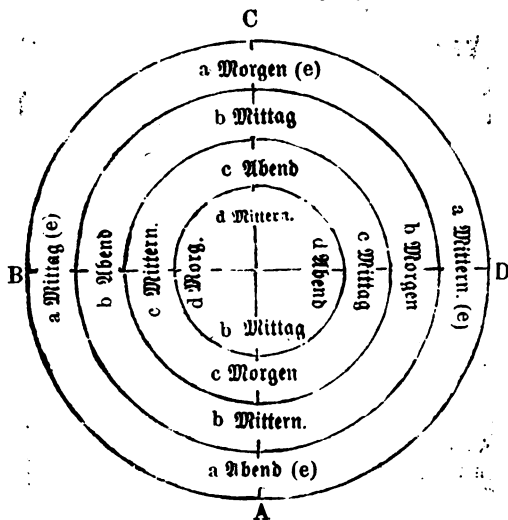
Sinai aus die Sonne hat untergehen sehen und dies  
geht stufenweise weiter zum äußersten Westen, dann  
zur untern Seite der Erde, dann bis Zin, dem Osten  
עלי השמש<sup>1</sup> אחר סיני על המדרגה  
עד אחרית המערב ואחר כך עד  
אשר תחת לארץ ואחר כך עד

Chronologen war der 15. Nisan Freitag, also (Nisan zu 30 Tagen) der 15. Jjar ein Sonntag, der 16. (erstes Manna) ein Montag, der Freitag (doppelte Speise) der 20. Jjar, also der 5. Tag, an dem Manna fiel. 2) Man nimmt *חשי ער* für den sechsten Tag des Mannafallens, der aber als Vorabend des Sabbat natürlich auch Freitag sein mußte. Dann war der 15. Jjar Sabbat, der 16. Sonntag, der 21. zugleich sechster Wochentag und sechstes Mal Manna. So *Mechilta* f. 16 d, R. Papa (Sabb. 87 b) und Rashi Ex. 16, 1. Darin stimmen jedoch alle überein, daß sie sich an diesem Sabbat in Aushf befanden (Seber Olam l. c. Deb. Rab. c. 3. f. 237 d.) Gegen diese *hagab*. Anschauung sagt der *Rarait* David b. Abraham (Pinsker lit. Kadmoniot p. 107): ויהיו במלש שם מקום ולא כמו שמזכיר הרבנים שמדבר בין הוא אלול ושם נגזר השבת והמן בלא שום ראיה על זה ובין מדבר בין הוא אלול ושם נגזר השבת והמן בלא שום ראיה על זה. Pinsker verweist dabei auf *Elia Wilna's* Bemerkungen zum Seber Olam und auf *Ver. R. ירא*. Auch Nachman. Ex. 16 beruft sich dafür, daß in Aushf zuerst Manna gefallen, auf *חז"ל*.

1) Nach dem ptolemäischen System steht die Erde im Mittelpunkt des Weltalls und die ganze Himmelskugel, mit ihr also die Sonne, bewegt sich in 24 Stunden um die — kugelförmige — Erde. (S. oben S. 94 Anm. 2). Nun nimmt man auf dieser einen mit dem Äquator parallelen Kreis



an, der durch Palästina (oder näher bestimmt durch Jerusalem) geht, und in diesem Kreise außer diesem genannten Punkte (denn dafür betrachten wir Palästina oder Jerusalem hier) noch drei Punkte an, welche alle vier gleich weit von einander entfernt sind, also die Peripherie des Kreises in vier gleiche Theile theilen, oder die Endpunkte zweier sich senkrecht durchschneidender Durchmesser sind. Diese vier Punkte heißen bei dem Autor: 1) *ארץ ישראל*, Palästina (A); 2) *מערב*, Westen, d. h. der westlichste Theil des palästinischen Horizonts (B); 3) *תחתית ארץ*, der untere Theil der Erde, d. h. die Antipoden Palästina's (C); 4) *צד* oder *מזרח*, China, der Osten, überhaupt der östlichste Theil des palästinischen Horizontes (D). Denkt man sich nun, wie die Sonne in 24 Stunden



um die Erde geht, bedenkt man, daß für jeden Punkt der Erde Mittag ist, wenn die Sonne den höchsten Punkt am Himmel erreicht hat (culminirt); Abend, wenn sie am äußersten westlichen Horizont; Morgen, wenn sie am äußersten östlichen Horizont; Mitternacht, wenn sie in der Mitte zwischen beiden Punkten steht und für die Antipoden culminirt; so ergibt sich, daß a) in A Abend wird, wenn die Sonne von da aus in B gesehen wird; in diesem Augenblick culminirt sie für B, welcher Ort also Mittag hat; wird sie von C aus ausgehend gesehen, so daß hier Morgen ist, während D Mitternacht hat. b) Nach 6 Stunden hat die Sonne ein Viertel ihres täglichen Laufes zurückgelegt, und culminirt jetzt über C, also ist in A Mitternacht, in

der bewohnten Erde, so daß der Sabbat in Zin um 18 Stunden später beginnt als in Palästina. Denn Palästina liegt in der Mitte der bewohnten Erde; wenn nun für Palästina die Sonne untergeht, ist Mitternacht in Zin, während der Mittag Palästina's Sonnenuntergang in Zin ist. Daß ist das auf die „achtzehn Stunden“ basirte System, worauf sich die Talmudstelle: „tritt der Neumond vor Mittag ein, so wird der neue Mond bald nach dem Untergang

הציון אשר הוא מזרח היישוב ויקרא  
השבת לציון אחר ארץ ישראל  
בשמונה עשר שעות מפני שארץ  
ישראל באמצע לשו<sup>ב</sup> וכאשר בא  
השמש לארץ ישראל הוא חצי  
הלילה בציון וחצי היום לארץ ישראל  
הוא בא השמש לציון וזה הוא סוד  
הקביעות<sup>2</sup> אשר הוא נבנה על י"ח

B Abend, in D Morgen; c) nach 6 Stunden hat die Sonne das zweite Viertel ihres täglichen Laufes zurückgelegt, und culminirt jetzt über D; in B ist Mitternacht, in C Abend, in A wird es Morgen; d) nach abermaligen 6 Stunden hat die Sonne das dritte Viertel ihres Laufes zurückgelegt, und culminirt über A; also ist in B Morgen, in C Mitternacht, in D Abend; e) nach wieder 6 Stunden hat die Sonne ihren täglichen Umlauf beendet, steht wieder da, von wo wir sie haben ausgehen lassen und die Tageszeiten fangen wieder von vorn an. — Faßt man nun hierbei vorzugsweise die Punkte A und D ins Auge, und vergleicht die für beide eintretenden Tageszeiten, so sieht man, daß, da der Unterschied je zweier Punkte 6 Stunden beträgt, der Unterschied zwischen A und D entweder (wenn man von A über E nach D geht) 6 Stunden oder (wenn man über B und C geht) 18 Stunden beträgt; oder daß D eine bestimmte Tageszeit 6 Stunden früher, oder 18 Stunden später als A bekommt. Dies hängt davon ab, von wo der erste Kreislauf der Sonne angefangen. Dieser war aber, wie weiter unten gezeigt wird, so, daß in A zuerst Abend war, in welchem Augenblick es in D noch finster war (oder Mitternacht, wenn man will) wie in No. a. beschrieben ist. Jedenfalls also wurde in D 18 Stunden später Abend als in A, und von dem Abend A beginnt erst die Zeitrechnung; das Frühere unterliegt nicht der Zeitbestimmung. So beginnt nun in ununterbrochenem Fortgange vom ersten Abend her jeder Tag mit dem Abend, also auch jede Feier eines Tages, und demgemäß fängt auch die Feier eines jeden Tages in D 18 Stunden später an, als in A, und das eben will der Autor mit den Worten ויקרא השבת לצין אחר ארץ ישראל sagen. — Von hier bis hierher wird von Israëli Jesob Nam II, 17 (p. 35 d) (wie es scheint nach einer anderen Uebersetzung) angeführt.

1) Eine in den talmudischen Schriften sehr verbreitete Meinung ist die, daß Palästina — Jerusalem — der Tempel Mittelpunkt der Erde sei. Jona 56 b: מלכות ה' אלקינו ר' אליהו, „von Zion aus ist die Welt geschaffen, denn in einer Boraitha sagt R. Eliezer: die Welt ist von der Mitte aus geschaffen worden“. — Sanhebrin 37 a הארץ של מלכות ה' אלקינו, „Es (das Sanhebrin) sitzt auf dem Nabel der Erde“ (Nabel = Mittelpunkt, vergl. Glossie in Raschi Ezech. 38, 12 und Kimchi z. b. Et.; anders der althebräische Sprachgebrauch von נֶבֶל, „Nabel“). — Midrasch Ezech. 38, 64: בבית המקדש שהוא כחוקי של עולם „an den Tempel, der sich im Busen der Welt befindet“; Zephania 2, 4 קרשום ארץ ישראל (f. 176 ed. Grätz). ... ארץ ישראל נתונה באמצע העולם „an“ יושבת באמצעיותו של עולם וירושלים באמצעיותו של ארץ ישראל ובית המקדש באמצע ירושלים וההיכל באמצע בית המקדש והארון באמצע ההיכל ואבן שתייה לפני הארון ששמינה נשתת העולם. Vergl. Raschi Ezech. 5, 5. — Bekanntlich glaubte man im Alterthum ein Ähnliches von Athen, Abydos, vorzüglich von Delphi, dem *ὀμφαλός*, umbilicus der Erde. — Spätere suchten diese Meinung mit den vorgeschrittenen Ansichten über die Gestalt der Erde zu vereinigen. Ibn-Esra Gen. 1, 2: וירש שבע ארצות הוא השישׁוב „Nachdem er sieben Länder umschwebt, kehrt er zum Mittelpunkt der Erde zurück“. Auch unser Autor spricht nicht mehr von der Mitte der Erde, sondern von der Mitte der bewohnten Erde, worunter man allensfalls zu verstehen hätte, daß der Tempel in der Mitte der (damals allein bewohnt geglaubten) östlichen Halbkugel der Erde, in gleicher Entfernung von D und B liege.

2) Statt der vulgären Lesart  $\text{הקבו}$  haben wir nach dem arabischen Original die Lesart  $\text{הקביו}$  aufgenommen.

der Sonne sichtbar“ bezieht. Dies gilt für Palästina, als dem Orte des Gesetzes, als dem Orte, wohin Adam aus dem Paradiese am Vorabend des Sabbat gebracht wurde und von wo aus die Zählung der Tage in unmittelbarem Anschluß an die sechs Schöpfungstage begann. Nun fing Adam an, die Wochentage zu zählen und als die Erde immer mehr bewohnt und die Menschen immer zahlreicher wurden, zählten sie die Tage auf der von Adam gegebenen Grundlage weiter, woraus zu erklären ist, daß alle Menschen in Betreff der sieben Wochentage übereinstimmen. Wende mir hiergegen nicht den Gebrauch Derer ein, welche vom Mittag des äußersten Westens der bewohnten Erde an rechnen, denn das ist ja eben der Sonnenuntergang für Palästina, und in diesem Augenblick wurde das erste Licht — und später die Sonne —

שעות כמו שאמרנו<sup>1</sup> נולד קודם חצות בידוע שנראה סמוך לשקיעה החמה והכונה<sup>2</sup> היא לארץ ישראל שהיא מקום התורה והוא המקוב שהורד בו אדם מן ערן כליל שבה<sup>3</sup> וממנו תחלת המנין סמוך לששת ימי בראשית והתחיל אדם לקרוא שם לימים וכל אשר נושבה הארץ ורבו בני אדם היו סופרים הימים כאשר יסד אותם אדם ועל כן לא יחלקו בני אדם בשבעה ימי השבוע<sup>4</sup> ואל תטעון<sup>5</sup> עלי באלו שהתחילו מחצות יום סוף היישוב במערב והוא בא השמש

1) Da der größte Theil dieses Paragraphen dazu dienen soll, die eigenthümliche Erklärung des Autors über diese Salomonsstelle vorzubereiten, so versparen wir unsere Erläuterung derselben bis zu der abermaligen Erwähnung derselben gegen das Ende des Paragraphen.

2) „Die Beziehung ist auf Palästina“ d. h. wenn (bei einer gesetzlichen Bestimmung, wie diese) ein Zeitpunkt (z. B. Mittag) angegeben wird, so bezieht sich dieser immer auf Palästina; also hat man im gegebenen Beispiel den Mittag Palästina's sich zu denken.

3) Nach R. Acha ben Chanina (Sanh. 38 b vergl. Baj. Rab. Cap. 29. Anfang) hat sich alles dasjenige, was in den drei ersten Capiteln der Genesis von Adam und Eva erzählt wird, an einem und demselben, nämlich dem sechsten Schöpfungstage (Moseh ha - Schana) zugetragen. In der letzten Stunde des Tages (also mit Anfang des Sabbats = ליל שבת) wurde er aus dem Paradiese vertrieben. — Der Ort, wohin sich Adam begab, ist nach der Hagada Palästina, vgl. T. T. Gen. 3, 23: „והרבה ה' אלהים מנחת דעון ואיל ויהיב במור מוריה למסלה ית אדםמה דאתברי מתמן“. — Auffallen kann hier der Ausdruck „הורד“, „hinabgebracht werden“, was sich entweder metaphorisch auffassen läßt, als ein Hinabsteigen von einer höheren Stufe (vergl. oben § 15, wo von Palästina gesagt wird, es stehe eine Stufe niedriger als das Paradies); oder wörtlich von einem Höherliegen des Paradieses, wenn man nicht gar dies in den Himmel verstehen will. Für die letztere Auffassung bieten die Ansichten der Muhammedaner starke Parallelen. Vergl. Koran Sure 2, 34: „Wir sprachen (Gott spricht zu dem ersten Menschenpaar): Steigt hinab u. s. w.“ Aehnlich der Historiker Abu Muhammed Mustaphi ben Hasan (bei Selben: De jure naturali etc. III, 2. p. 397): „Adam stieg hinab auf den Berg Sarandib an den Grenzen des Landes Indien“. Ueber die Stunde, in der er herabstieg, differiren die arabischen Chronologen von den jüdischen. Vergl. Saibns Patricides (Selben III, 2. p. 347): „(Gott) vertrieb sie aus dem Paradies in der neunten Stunde des Freitags auf einen der Berge Indiens“, worauf wir weiter unten zurückkommen werden.

3) Vergl. oben I, 57. S. 44 Anm. 1.

4) Die oben aufgestellte Behauptung, daß die Tage von da an zu rechnen seien, wo in Palästina der erste Abend angefangen habe, sucht der Autor gegen zwei Gegenmeinungen festzustellen. Die mittelalterlichen Geographen nahmen den Anfang der Tage d. h. den ersten Meridian entweder im äußersten Westen (von Palästina aus gezählt) bei den insulae fortunatae (vgl. א"י המערב I, 57) an (wie heute noch von Ferro aus die Meridiane gezählt werden), oder von dem äußersten Osten, von unserm Autor allgemein ירן genannt, eigentlich aber von Sarandib, oder Ceylon, wohin sich Adam nach der Vertreibung aus dem Paradiese begeben (und wo noch seine Fußspalten gezeigt

geschaffen, das in demselben Augenblick aufleuchtete und unterging, so daß es Nacht für den bewohnten Theil der Erde wurde. Es war daher der Ordnung gemäß, die Nacht dem Tage voraus zu zählen, und daher heißt es: „Es war Abend und es war Morgen“ (1 Mos. 1, 5) und so befiehlt auch die Schrift: „Von Abend zu Abend sollt ihr euren Sabbat feiern“

בארץ ישראל ובו נכרא האור הראשון ואחר כך השמש מפני שהיה אור ובה לעת<sup>2</sup> והיה לילה לישוב והלך הסדר להקדים הלילה על היום כמו שאמר ויהי ערב ויהי בקר וכן הוהירה החורה מערב ועד ערב חשבתו שבחכם ואל חטעון

werden). Den Fluß Sarandib nennt Esfacin (Selben III, 1. p. 347) den **وسط الارض**, den Nabel der Erde, und erzählt von ihm: **قالوا نعوذ بالله من ندى سرنديب حدث هبط ادم ع س**: „man sagt, es sei der Fluß Sarandib, wohin Adam (Friede über ihn!) hinabstieg“. Von da aus pflegten die arabischen Geographen die Lage der Städte zu messen, mit Ausnahme Abulfeda's, der selbst in den Prolegomenen zu seinem geographischen Werke sagt, er habe die Sitte der neuern Geographen angenommen, die Lage der Städte **من ساجد البحر الغربي** von dem Ufer des westlichen Meeres gerechnet. (Siehe Abulfedae tabula Syriae ed. Koehler, p. 10 des [unpaginirten] prooemium). — Beiderlei Differenzen der gleichzeitigen Geographen stehen aber, wie unser Autor weiter zu zeigen sich bemüht, nicht in unvereinbarem Widerstreit mit seiner eigenen Ansicht. Denn wenn die im äußersten Westen wohnenden Menschen ihre Tage von Mittag anfangen, so fangen sie sie ja zugleich mit den Palästinensern an, die immer Sonnenuntergang haben, wenn im Westen Mittag ist u. s. w.

1) **ו** können wir nicht mit den früheren Commentatoren auf Palästina beziehen; denn, abgesehen davon, daß **ו** masculinum, **ארץ ישראל** femininum ist, was sollte das heißen: das Licht sei in Palästina erschaffen worden? Das **ו** ist vielmehr Zeitbestimmung, bezieht sich auf **השמש** **בא**, das wieder mit **הישוב** **יום סוף היישוב** congruent ist, und der Sinn ist also der: Als das Licht erschaffen wurde, wurde es so erschaffen, daß es für Palästina unterging, also im Westen Mittag war; ebenso die Sonne. Daher haben die Bewohner des Westens Recht, daß sie den Tag mit dem Mittag anfangen, weil dies die erste Tageszeit war, die sie hatten, wie andererseits die Palästinenser mit Recht den Tag vom Abend an rechnen, weil wieder dies die erste Tageszeit für sie war. Gesetzliche Bestimmungen richten sich nach dem Orte, wo sie gegeben worden, also nach Palästina. — Auf unsere Stelle bezieht sich Samuel Aboab G. A. Debar Schemuel No. 113.

2) Das richtige Verständniß der Worte **לער** **אור** **וכא** **מפני שהיה** ist für die Auffassung des ganzen Sinnes von der größten Wichtigkeit. **אור** ist hier nicht substantivum das Licht, sondern participium des verbi **אור** leuchten (Gen. 49, 3. 1 Sam. 29, 10. Sprchw. 4, 18), und das Subjekt zu **היה** ist **אור** (oder **שמש**), also: „weil es aufleuchtete“. — Ferner hat man **לער** nicht zu übersetzen: „zu seiner gehörigen Zeit“ (wozu man sich wohl durch den deutschen Sprachgebrauch: „zu seiner Zeit“ könnte verleiten lassen, und was hebräisch **בזמנו** heißen würde), so daß man sich etwa darunter dachte: das Urlicht, das schon am ersten Tage erschaffen, habe ebenso eine 24stündige Bewegung um die Erde gemacht, wie drei Tage später die Sonne anfang, sei also zur gehörigen Zeit auf- und untergegangen. Vielmehr heißt **לער** hier: „in demselben Augenblick“. Diese Bedeutung wird 1) von dem Zusammenhange (s. vorige Anm.) gefordert 2) bestätigt durch den Gebrauch dieses und ähnlicher Ausdrücke bei unserem Autor. Vergl. II, 58 Anf. „die Gemeinde, welche überzeugt ist, daß ihr Belohnung und Bestrafung **לער** „„auf der Stelle““ (wie Brecher dort richtiger als hier bemerkt) in ihrer Mitte ist“. In demselben Paragraph **לער** **הכל** „er bestrafte Alles in demselben Augenblicke“; wieder in demselben Paragr. **לער** **הענין** „und ihn (den Befehl) folglich erfüllte“. An demselben Gebrauch schließt sich der Ausdruck **לער** (I, 97, S. 67. Anm. 2), ferner IV, 17. 26 „in demselben Augenblick“, welche Stellen ganz parallel sind mit den



(3 Mos. 23, 32). Auch kannst du mir keinen Einwand machen von Seiten der neueren Astronomen, denn ihre Lehren sind erdichtet, wenn auch nicht in betrügerlicher Absicht. Aber sie fanden die Wissenschaften in Verfall, seitdem die Prophetie aufgehört, kügelten daher mit ihrem Verstande und verfaßten Schriften auf Grund ihrer Speculation. Dahin gehört nun auch, daß sie — im Gegensatz zur Tora — den Beginn der Tage von Zin an rechnen, und auch dieser Gegensatz ist kein vollständiger; sie können mit den Bekennern der Tora darin übereinstimmen, daß der Beginn des Tages von Zin an gerechnet wird; die Differenz zwischen uns und ihnen besteht nur darin, daß wir die Nacht dem Tage vorangehen

עלי באלה החדשים המביטים  
גונבי<sup>1</sup> החכמה ולא היתה כונתם  
לגנוב אבל מצאו החכמות מסופקות  
מעת שנפסקה הנבואה והתחכמו  
משכלם<sup>2</sup> וחברו חבורים אשר נתנה  
סברתם ומכלל זה ששמו הצין  
תחלה לימים<sup>3</sup> בהפך התורה לא  
בהפך גמור מפני שהם מסכימים  
עם אנשי התורה בתחלת היום  
שהוא מהצין אך המחלוקת שבינינו  
ובינם בהקדימונו הלילה על היום<sup>4</sup>

aus II, 58 citirten. (Unterschieden ist vom letzteren der biblische Sprachgebrauch, indem von den vier Stellen wo לרעים vorkommt, zwei (Jes. 27, 3. Job 7, 18) gewiß und die beiden andern (Ezech. 26, 16. 32, 10) wahrscheinlich mit „jeden Augenblick“ zu übersetzen sind. לערו (IV, 3 gegen Ende) wo die Bedeutung „sogleich“ nicht notwendig erscheint, heißt auch nicht zu „seiner Zeit“, sondern „für diese Zeit“, wie aus dem bald darauf folgenden הצורך לער hervorgeht (Bergl. לערו bei Saadia in Ozar Nechmad; III, p. 67); 3) durch den arab. Sprachgebrauch z. B. خرج من يومه er ging heraus denselben Tag. Sacq I, § 1153; dem entsprechend heißt es

hier im arabischen Original: لحنه. — Nachman. zu Gen. 1, 4: אמר קצת המפרשים כי האור הזה, נברא לפני של הק"ב כלומר במקרב ושקע פיר כרי מרת לילה ואח"כ האיר כרי מרת יום. Wie sich hier Nachm. mit dem Ausdruck המפרשים auf unsern Autor bezieht, so nimmt Abrah. Gen. 1, 4 (p. 9 c. ed. Bash.) die Worte des Nachman. mit כתבו המפרשים auf, führt dann unsern Autor namentlich an und sucht ihn zu widerlegen.

1) Dieses נגב ist nicht wörtlich zu verstehen, als wenn der Autor darauf hindeutete, daß die Kenntnisse, [die wir bei den Griechen u. s. w. finden, eigentlich von den Israeliten herkommen. (I, 63. II, 66); denn wie paßte dann לגנוב כונתם, ferner היתה חבורים, ferner התחכמו משכלם. Man hat vielmehr die חכמה גונבי für Solche zu halten, die sich unrechtmäßiger Weise einen Schein von Gelehrsamkeit geben, unbegründete Behauptungen als unzweifelhafte Grundsätze hinstellen und damit den Leser täuschen. Bergl. Moscato hier und in Refuzot Jehuda f. 68 a. — Vor גונבי hat Var. שהם.

2) Im Original وتعلقوا وذاكمكم, also והתחכמו והשגדלו.

3) Var. לימים statt למחר.

4) Mit der zweiten Klasse der Gegner, die dem System des Autors widersprechen, werden wir folgendermaßen verfährt. Die Astronomen nehmen an, daß von Zin aus die Tage gerechnet werden sollen, weil der erste Morgen, den es für Palästina gab, in Zin eintraf. Das ist richtig, und muß auch zugegeben werden, kann uns aber nicht veranlassen, den Tag der Nacht voranzurechnen, da wir einmal festgesetzt haben, daß wir von dem Orte ausgehen müssen, wo die gesetzliche Bestimmung anfang. Die Tage als die Zeit, wo die Sonne über dem Horizont steht (ימי), sind von Zin an zu rechnen; die Tage aber, als die Zeit, in welcher die Sonne sich um die Erde bewegt (מרת לער), müssen von Palästina an, also die Nacht vor dem Tage gezählt werden. Bergl. Abr. b. Chija: Sefer ha-Sibur I, 9 (p. 24): „Wir finden, daß die Christen und Alle, die sich ihren Sitten anschließen, ihre Tage vom Sonnenaufgang rechnen und behaupten, daß der Tag zuerst komme und dann die Nacht; denn der Tag sei vorzüglicher als die Finsterniß und das vorzüglichere müsse vorangehen; ferner habe Gott zuerst das Licht geschaffen und damit alle seine

lassen. Die „achtzehn Stunden“ müssen also bei Bestimmung des siebenten Tages zu Grunde gelegt werden, weil zwischen Palästina, von wo die Benennung der Tage anfängt und (dem Standpunkt) der Sonne in dem Augenblicke, als man anfing, die Tage zu benennen, ein Zeitunterschied von sechs Stunden stattfindet. Und so hörte z. B. der Name Sabbat für den Tag, da die Sonne vom äußersten Westen an zu freisen begann und Adam von Palästina aus sie untergehen sah und für ihn der Sabbat begann, nicht auf, sich immer weiter zu verbreiten, bis sie nach achtzehn Stunden über seinem Haupte

וצריך שתהיה השמונה עשרה<sup>1</sup>  
שעות עקר בקריאת היום השביעי<sup>2</sup>  
מפני שארץ ישראל שהיא מקום  
התחלה לקריאת שמו היום בינה  
ובין השמש בעת שהוחל לקרא<sup>3</sup>  
בשם ששעות<sup>4</sup> ואיננו להחמיר<sup>5</sup>  
שם השבת על הדמיון על היום  
אשר התחילה השמש לסבב מסוף  
המערב וראה אותה אדם שוקע  
והוא בארץ ישראל וקרא תחלה  
השבת עד שהגיעה אל עומת

Schöpfungen beginnen lassen, und in der Weise seien dann die Tage und Nächte weiter gezählt worden. Darum heiße es auch: dir ist der Tag, dir die Nacht (Ps. 74, 16); Ein Tag strömt dem andern die Rede zu und eine Nacht verflüdet der andern das Wissen (Ps. 19, 3); so wie hier der Tag vorangehe, so die Rede dem Wissen, denn kein Mensch wisse etwas, man habe es ihm denn gelehrt u. s. w.“ Derartige Ansichten, die von Abr. b. Chija a. a. O. (und ebenso von Israeli Jesod Olam II, 17) widerlegt werden, scheint der Autor auch vor Augen gehabt zu haben. Indes begann auch Ptolemäus, wie die Aegyptier überhaupt, den Tag mit dem Morgen. Jbeler I, S. 100. 124. II, 473.

2) Nachdem durch diese Abschwelung festgestellt worden ist, daß die Tage von Palästina aus, und zwar vom Abend an zu zählen seien, kehrt der Autor wieder zu dem schon oben angeregten Thema, dem System von 18 Stunden zurück, und sucht dies zu erläutern. Zu dem Ende denkt er sich den sechsten Schöpfungstag gegen Sonnenuntergang die Lage Adam's, der in Palästina war, und betrachtet die stetige Fortwähmung des Sabbats über den Erdkreis.

3) Statt *יום השביעי* hat Var. *יום השבוע*, was dem Original *יום השבוע* eher zu entsprechen scheint; so hat auch Israeli (Jesod Olam II, 17 p. 25 d), der diese Stelle anführt.

4) Var. *בעת תחלה קרא*.

5) Der Augenblick, wo man anfing die Tage mit Namen zu benennen (בשם לקרא versteht sich), ist derjenige, in welchem die Sonne am 6. Schöpfungstage für den in Palästina sich befindenden Adam unterging, wo also im Occident Mittag war (daß er nicht schon während des Tages selbst an eine Namengebung dachte, kommt daher, daß der erste Mensch vor der Nacht vom 6.—7. Tag nichts von einem anderen Zustande des Tages wußte, also zu einer Benennung des Tages d. h. zu einer Unterscheidung desselben von andern keinen Grund hatte). Dieser Zeitpunkt trat 6 Stunden später, als der (Freitag-)Mittag Palästina's ein, und daher sagt der Autor, es wäre in jenem Augenblicke (wo man anfing Tage zu benennen) zwischen Palästina (d. h. dem Culminiren der Sonne über Palästina) und der Sonne (dem Culminiren derselben über den Occident) ein Zeit- und Raum-)Unterschied von 6 Stunden gewesen. — Man hätte das Beispiel eben so gut vom 4. Schöpfungstage nehmen können, allein an diesem Tag war beim Nichtdasein von Menschen von keiner „Namengebung“ die Rede.

6) Wörtlich: „Es hörte nicht auf fortzubauern der Name Sabbat, bis nach 18 Stunden u. s. w.“ So aber enthalten diese Worte eine Unrichtigkeit, denn der Name Sabbat dauerte nicht bloß 18 Stunden vom Augenblick des Anfangs in Palästina fort, sondern  $18 + 24 = 42$  Stunden. Denn nachdem in Palästina schon 18 Stunden Sabbat gewesen, fängt er erst in Zin an, und dauert dort noch 24 Stunden fort, so daß also 42 Stunden lang überhaupt eine Gegenb der Erde ist, wo Sabbat ist. — Auch auf diejenige Zeit, wo die ganze Erde Sabbat hat, kann jener Ausdruck keine Anwendung finden; denn diese dauert nur sechs Stunden, nämlich von Sabbat Mittag (in Palästina) bis zum Sabbatabende daselbst; während dieser sechs Stunden haben

stand, gerade als es in Zin Abend wurde und man dort den Sabbat begann. Dies ist aber die letzte Grenze der Benennung; denn was nach Zin kommt, wird ja benannt, in wiefern es östlich von dem Orte ist, von dem aus man die Tage beginnt. Man kann eben nicht der Annahme eines Ortes entgehen, der zugleich Anfang des Ostens und Ende des Westens ist; ein solcher Ort ist für Palästina der

ראשו אחר שמונה עשר שעות והיתה ערב לחלח הצין ונקרא שם חלח השבת<sup>1</sup> והיה סוף גדר הקריאה מפני שמה שיש אחריו<sup>2</sup> אסנם נקרא בשבוא מורה למקום שממנו מחילים לימים ואין להמלט ממקום משחתה חרה חלח מורה

sogar die Bewohner von Zin, die doch am spätesten die Feier beginnen, schon Sabbat. — Man hat daher vor dem Worte חלח noch קריאה zu ergänzen (אינה ח קריאה שם השבת), oder vielmehr חלח nicht als Namen, sondern als Namengebung aufzufassen. Dies ergibt sich einerseits aus dem Ausdruck סוף גדר הקריאה (bald hernach), und andererseits daraus, daß das Gesagte dann mit dem ganzen Systeme des Autors übereinstimmt. Denn die Namengebung des Sabbats dauert noch 18 Stunden nach der in Palästina fort.

1) Wenn es aus dem bisher Gesagten klar geworden ist, daß die Bewohner der Erde, je weiter sie sich von Palästina nach Westen hin entfernen, desto später den Sabbat und überhaupt alle Tageszeiten anfangen; daß also die Bewohner des Occident sechs Stunden, die Antipoden 12 Stunden, die Bewohner Zin's 18 Stunden später als die Palästinenser den Sabbat anfangen, so entsteht jetzt die Frage: Wie halten es diejenigen, welche zwischen Zin und Palästina wohnen? Geht man nämlich denselben Stufenang, den man von Palästina bis nach dem Occident, Antipoden, Zin beobachtet, weiter, so müssen — da die Tageszeiten für eine Entfernung von 15 Grad immer eine Stunde später eintreten ( $360^\circ:15^\circ=24:1$ ) — diejenigen, welche z. B. 30 Grad westlich von Zin, also 60 Grad östlich von Palästina wohnen (E in obiger Figur), noch zwei Stunden später, als die in Zin, also 20 Stunden später als die in Palästina den Sabbat anfangen, und so immer weiter. Abgesehen davon, daß hiermit das System von achtzehn Stunden einfällt, würden wir, immer weiter gehend, darauf hinauskommen, daß von zwei Menschen deren einer nur ein wenig westlicher (aber in Palästina z. B. A) als der andere (außerhalb Palästina z. B. F) wohnt, dieser den Sabbat schließt, während sein Nachbar ihn eben angefangen. Diesen Widerspruch mit dem gefundenen Menschenverstande hat der Autor recht wohl gefühlt, und sucht ihm auf weiter zu erörternde Weise auszuweisen, aber ohne — wie uns scheint — daß es ihm gelungen ist. Mit Recht macht Israëli (Jesod Olam II, 15) auf das Ungenügende dieser Lösung aufmerksam, ohne aber eine bessere zu geben, da seine Darstellung sich darauf gründet, daß die untere Hälfte der Erdoberfläche unbewohnt sei. David Gans (Mechad we Naim § 16), der davon schon mehr wußte als Israëli, verzweifelt daher an Lösung der Schwierigkeit, über die ihm auch die Gelehrten am Hofe Kaiser Rudolph II., denen er die Frage vorgelegt, nicht hinweghelfen konnten; in gleichem Sinne hat sich Dr. Creizenach (Jsr. Annalen 1840, No. 20) ausgesprochen.

2) Wörtlich: „Das was nach ihm (nach Zin; אחר = westlich) kommt, wird in der That benannt“ durch das was es (d. h. insofern es) östlich von dem Orte, von wo man die Tage anfängt (von Palästina).“ Also: der Landstrich zwischen Zin und Palästina kommt nicht in seiner Namengebung später als Zin, sondern er wird als östlich von Palästina liegend betrachtet, fängt also seine Tage früher an, als das westlicher liegende Palästina. So würden also die Bewohner von E ihren Sabbat vier Stunden früher als Palästina anfangen, so daß wenn in E Sabbatbeginn ist, in Palästina erst Freitag Nachmittag 2 Uhr (nach unserer Rechnung) ist. Der Schwierigkeit, daß hiermit das „heilige Land“ den Vorzug des Anfangs verliere, sucht man dadurch zu entgehen, daß man den ganzen Quadranten von D bis A als Palästinisch betrachtet. Aber der in voriger Anmerkung berührte Widerspruch ist nicht gehoben, sondern nur von A nach D versetzt; denn ganz ebenso wie vorhin, müßten die Bewohner von G schon mit dem Sabbat fast zu Ende sein, wenn D ihn erst anfängt. Vergl. übrigens Mose Kimim Machar Ebofesch 15 b ff.

östlichste Theil der bewohnten Erde. Das ist nicht nur durch das Gesetz der Tora, sondern auch durch das Naturgesetz bedingt; denn es ist unmöglich, daß die Wochentage für die bewohnte Erde mit demselben Namen benannt werden, wenn wir nicht einen Ort festsetzen, von wo die Benennung anfängt, und zwar einen Mittellort, in der Art, daß nicht ein Theil östlich dem andern liege, sondern ein Theil muß absolut für Osten, ein anderer für Westen angesehen werden. Sonst können die Tage nicht überall mit einem bestimmten Namen benannt werden, da jeder Punkt des um die Mitte der Erde gelegten Kreises zugleich Osten und Westen wäre. Zin wäre Osten für Palästina und Westen für die untere Seite der Erde; diese Seite selbst Osten für Zin und Westen für den (äußersten) Westen; dieser wiederum Osten für die untere Seite der Erde und Westen für Palästina; weder Osten noch Westen wäre ein Anfang oder ein Ende und es gäbe keine bestimmten Namen für die Wochentage. Die von uns angegebene Ordnung aber giebt den Tagen bestimmte Namen und fängt von Palästina an. Freilich muß der Benennung mit einem Namen immer eine gewisse Breite zugestanden werden, da man doch nicht jeden einzelnen Punkt der Erde besonders betrachten

ואחרית מערבו והוא<sup>1</sup> לארץ ישראל תחלת הישוב ואין זה ברין החורה לבד אבל ברין הטבע גם כן כי לא יתכן שיהיו הימים השבועיים נקראים בשם אחד בעצמו לישוב כלו אלא אם נקבע מקום שיהיה תחלה לקריאה ומקום מתקרב<sup>2</sup> שלא יהיה קצחו מורה לקצחו אבל קצחו מורה גמור וקצחו מערב גמור ואם לאו לא תשלם לימים קריאה שם ידוע מפני שכל מקום מסבוב אמצע הארץ מורה ומערב יחד ותהיה הצין מורה לארץ ישראל ומערב לתחתית הארץ ותחתית הארץ מורה לצין ומערב למערב והמערב מורה לתחתית הארץ ומערב לארץ ישראל ואין מורה ואין מערב תחלה ולא סוף ולא שמות ידועים לימים והסדר נזכר נתן שמות ידועים לימים ותחילת מארץ ישראל<sup>3</sup> אך

1) Wörtlich: „Man kann nicht entgehen (man kann nicht umhin), einen beide Merkmale in sich vereinigen den Ort anzunehmen, der Anfang seines Ostens und Ende seines Westens sei.“ — Dem in den beiden vorhergehenden Anmerkungen besprochenen Widerspruch glaubt der Autor dadurch zu entgehen, daß er auf dem Umfangskreise der Erde einen Punkt D annimmt, bis zu dem man von A aus einerseits (über E) den Osten, andererseits (über B und C) den Westen rechnet, so daß in dem Punkte D der Anfang des Ostens und das Ende des Westens zusammentreffen. Die Suffixa an מורו und מערבו sind auf den מקום מחילים zu beziehen. — Die in allen Ausgaben befindliche Lesart ואחרית מערבו haben wir auf Grund des arabischen Textes (ولا بد من موضع مشترك يكون لآخر غربه واوا شرقه) in ואחרית מערבו verwandelt, wodurch die Schwierigkeit des gewöhnlichen Textes gehoben wird; eigentlich müßte es statt היה dann auch heißen: היה. Schon Moses Kimini (Nachar Chobesch 15 b) vermutet, daß hier zu lesen sei: תחלת מורו ואחרית מערבו.

2) Der Ausdruck מתקרב kann hier Schwierigkeit machen, da man mit der gewöhnlichen Bedeutung: „sich nähern“ nicht auskommt. Eigentlich correspondirt dieser Ausdruck mit dem obigen שותף (also ist Zin darunter zu verstehen, während der קריאה (Palästina ist), und dürfte der Begriff des Näheren (קרב) von den beiden von Palästina aus auf zwei verschiedenen Wegen (über E und B, C) nach Zin und in diesem Punkt D zusammentreffenden Linien hergenommen sein. Im Original heißt es: **מן מוֹעַם מִתְקָרֵב**, was auch nicht deutlicher ist. Kimini a. a. O. hat in der That שותף statt מתקרב.

3) In dieser Periode von ואין זה setzt nun der Autor den Nutzen auseinander, den die Annahme eines solchen Mittellortes, wie Zin, bringen muß. Der Mittellort soll so beschaffen sein, daß von Palästina aus auf der einen Seite über E der Osten bis D gehe, auf der

kann. In Jerusalem selbst giebt es ja viele Osten und Westen; der Osten Zion's ist nicht der Osten des Tempels, indem ihre Gesichtskreise, streng genommen, wenn auch auf eine durch die Sinne nicht wahrnehmbare Weise, von einander verschieden sind; um wie viel mehr erst bei Damaskus und Jerusalem. Und doch müssen wir sagen, daß in Damaskus der

לקריאת השם רוחב על כל פנים<sup>1</sup>  
מפני שלא יתכן לזכור מקומות<sup>2</sup>  
כל נקודה ונקודה מהארץ כי  
בירושלם עצמה מורחים ומערבים  
רבים ושמורה ציון<sup>3</sup> דרך משל איננו  
מורה בית המקדש ועגולי אפקיהם  
נחלקים על דרך האמת אשר לא  
ישגום החושים<sup>4</sup> כל שכן דמשק

andern Seite über B und C der Westen. Auf diese Art ist man im Stande, den Wochentagen bestimmte Namen (اسماء موصولة שמות ידועים) zu geben, d. h. man ist im Stande zu jeder Zeit anzugeben, welcher Wochentag in diesem Augenblick in irgend einer Gegend der Erde ist. Daher ist der aufgestellte Satz über das Verhältniß Zin's zu Palästina nicht nur für die Beobachter der Tora (ברין התורה), im Wesen des Gesetzes ist die Notwendigkeit begründet, einen solchen Abschnitt anzunehmen), sondern für jeden, dem es daran liegt, den Wochentag zu bestimmen, wichtig und unentbehrlich. Vergl. die 1. Anmerk. dieses Paragr.

1) „Jedenfalls hat die Namengebung eine gewisse Breite“ d. h. man soll die Benennung mit einem bestimmten Namen (von Tageszeiten) immer für Derter, die durch eine nicht zu große Entfernung von Ost nach West getrennt sind, gelten lassen. In dem Ausdruck: „Für Palästina geht jetzt die Sonne unter“ liegt insofern eine Unrichtigkeit, als sie in diesem Augenblick nur für einen gewissen Punkt Palästina's untergeht, während sie für andere (westlicher liegende Punkte) noch über dem Horizont steht, für andere (östlichere Punkte desselben Landes) schon unter den Horizont gesunken ist. Eben so wenig kann man, genau genommen, sagen: „die Sonne geht jetzt für Jerusalem unter;“ denn auch hier hat wieder jeder Punkt seinen besondern Untergang u. s. w. Natürlich kann, wo dieser Unterschied nicht so bedeutend ist, der Sprachgebrauch keine Rücksicht darauf nehmen.

2) Arab. تحصيل الافاق, eigentlich להוריד אפיקי; das arabische افاق wird bald darauf durch אפיק wiedergegeben.

3) Der Berg Zion (fehlerhaft hat Fano צין) lag südwestlich vom Tempel, also war hier um etwas früher Morgen u. s. w. als dort.

4) Denkt man sich die Erde als eine vollkommene Kugel, zugleich befreit von den Unebenheiten, die Berge und Thäler hervorbringen (denn sowohl die bekannte Abplattung an den Polen, die Erhöhung am Aequator und sonstige Unebenheiten verschwinden fast gegen den Durchmesser der Erde); denkt man sich ferner in einem Punkte der Erdoberfläche ein Auge, das mit unbegrenzter Sehkraft überall hinschaut, so wird dieses Auge gerade die Oberfläche einer Halbkugel übersehen, und die Grenzen dessen, was das Auge sieht, werden die Peripherie eines (größten Kugel-)Kreises bilden. Diese Kreislinie heißt Horizont, Gesichtskreis, und zwar der wirkliche. Die Beschränktheit des menschlichen Auges aber, selbst des schärfsten, läßt auf einer ganz freien Umgebung einen im Verhältniß zur Erdoberfläche nur so kleinen Theil übersehen, daß dieser die in der Kugelgestalt begründete Wölbung verliert und zu einer ebenen Scheibe wird, deren Mittelpunkt der sehende Mensch ist, deren Peripherie der scheinbare Horizont genannt wird. Denkt man sich in beiden Fällen dicht neben dem einen Sehenden noch einen Sehenden, so ist natürlich der Horizont des zweiten ein anderer als der des ersten, da ja ein Kreis nicht zwei Mittelpunkte haben kann. So in der Vorstellung. In der That aber werden beide (mit gleicher Sehkraft) gleich weit sehen, da der Unterschied ihrer Horizonte (עגלי אפקיהם) für den Sinn durchaus nicht wahrnehmbar ist.

Sabbat früher ist als in Jerusalem, in Jerusalem früher als in Aegypten. Also eine gewisse Breite ist zuzugeben; die Breite aber, durch welche sich Meridiane in der Benennung desselben Tages unterscheiden können, ist achtzehn Stunden, nicht weniger und nicht mehr. Wenn die Bewohner des einen Meridian's den Sabbat haben, sind andere schon aus dem Sabbat heraustrgetreten, und so ein Meridian nach dem andern, bis achtzehn Stunden von der Zeit an verflossen sind, wo die Benennung des Sabbat begonnen, d. h. bis die Sonne über Palästina culminirt und nun die Benennung von diesem Tage aufhört, indem kein Mensch mehr ist, der den Sabbat beginnt, sondern bald zur Benennung eines anderen Tages übergegangen wird. Daher heißt es (im Talmud): „Tritt der Neumond

מירושלם ואי אפשר שלא נאמר<sup>1</sup> ששבת דמשק קודם שבת ירושלם ושבת ירושלם קודם שבת מצרים<sup>2</sup> ועל כל פנים נודה ברוחב והרוחב אשר נחלקים בו הקטרים<sup>3</sup> בקריאת יום בעצמו הוא שמונה עשרה שעות לא פחות ולא יותר<sup>4</sup> קוראים אנשי הקטר הזה שבת וכבר יצאו אנשי קוטר אחר מן השבת<sup>5</sup> קטר אחר קטר עד שחשלתמה<sup>6</sup> שמונה עשרה שעות מן העת שהחלה בו קריאת השבת עד שחיהיה השמש לעמת ראש ארץ ישראל ותסתלק הקריאה מהיום ההוא ולא יסאר אדם שיקרא היום ההוא שבת אבל מתחיל בקריאת שם אחר ועל כן

1) „es ist nicht möglich, daß wir nicht sagen“ d. h. wir müssen nothwendig sagen. Ueber diese und ähnliche Redensarten vergl. die Bemerkung Steinschneiders in Ez Chajim ed. Delitzsch addit. 180, 10.

2) Damask liegt östlicher als Jerusalem, dies östlicher als Aegypten.

3) Statt קטר (arab. قطر pl. اقطار) hat Var. durchgängig גבול.

4) Der Sinn ist: Der Zeitunterschied (bedingt durch den Raumunterschied von Osten nach Westen), durch den zwei Meridiane sich von einander in der Bestimmung der Tageszeiten an demselben Tage unterscheiden, beträgt achtzehn Stunden, nicht mehr und nicht weniger. Diese beiden letzten Bestimmungen erschweren das Verständniß dieser Stelle auf doppelte Weise: 1) Der Zeitunterschied soll nicht weniger als achtzehn Stunden betragen? Aber zwischen Palästina und dem Decident beträgt er nur sechs, zwischen Palästina und den Antipoden nur zwölf u. s. w. Man entgeht dieser Schwierigkeit nur, wenn man unter רוחב die größte Entfernung versteht. — 2) Er soll nicht mehr als achtzehn Stunden betragen. Nun ist es wohl richtig, daß der Zeitunterschied zwischen A und D achtzehn Stunden beträgt, aber der größte Zeitunterschied beträgt mehr als achtzehn Stunden. Denn die Bewohner von E z. B. fangen ja vier Stunden früher als A, und zweiundzwanzig Stunden früher als D den Sabbat an. — So mißte man denn, um beide Ausdrücke nicht als מיותר und לא יותר zu rechtfertigen, als die zwei Meridiane von A und D auffassen, dem aber das Folgende nicht zusagt, wo unbestimmt von Meridianen überhaupt gesprochen wird.

5) Hier muß nothwendig supplirt werden: השבת (יום) קריאת יום. Denn wie wäre es möglich, daß ein Meridian schon aus dem Sabbat selbst heraus wäre, während ein anderer ihn erst benennt (d. h. anfängt). Selbst wenn in Zin, dem letzten Grenzpunkt der Namensgebung, Sabbat benannt wird, sind ja diejenigen, die ihn zuerst benannt, also auch zuerst heraustrgetren, noch im Sabbat. Die Supplirung von קריאת יום wird aber noch unterstützt durch das folgende הקריאה ההוא „die Namensgebung hört auf“, und וסחלק הקריאה ההוא שבת „und es ist kein Mensch mehr übrig, der diesen Tag Sabbat benennt“, wobei wir auf die obige Bemerkung über קרא hinweisen. Vergl. jedoch unten bei וליה יום זריר.

6) עד שחשלתמה „so daß voll werden u. s. w.“

vor Mittag ein, so ist es ausgemacht, daß er nahe dem Sonnenuntergange sichtbar wird" d. h. tritt der Neumond vor Sabbat Mittag in Jerusalem ein, so ist es ausgemacht, daß er am Sabbat nahe dem Sonnenuntergange sichtbar wird. Da nämlich der Name Sabbat noch achtzehn Stunden fortbauert, nachdem am Drie des Anfangs der

אמר נולד קודם חצות בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה כאלו אמר נולד קודם חצות יום שבת בירושלם בידוע שנראה ביום שבת סמוך לשקיעת החמה והוא ששם יום השבת

1) Um das Verständnis dieser schwierigen Talmudstelle zu erleichtern, setzen wir dieselbe in ihrem Zusammenhange hierher, und begleiten sie mit einer wörtlichen Uebersetzung, an die sich dann die Erläuterungen anschließen mögen. *Roš ha-Šana* f. 20 b heißt es: *אמר שמואל יכילנא לתקני לבולה נולה* אמר ליה אבא אבוב דר' שמאל' לשמואל ידע מר האי מילתא דתנאי בסוד העיבור נולד קודם חצות או נולד אחר חצות אמר ליה לא אמר ליה כדא לא ידע מר איכא מילי אחרנייתא דלא ידע מר כי סליק ר' זירא שלה להו צריך שיהא לילה ויום מן החדש וזו שאמר אבא אבוב דר' שמאל' מחשבין את חולדתו נולד קודם חצות בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה לא נולד קודם חצות בידוע שלא נראה סמוך לשקיעת החמה למאי נפקא מינה אמר ר' *Samuel* sagte: *Ich bin im Stande, die Kalenderrechnungen für alle Gemeinden außerhalb Palästina zu bestimmen.* Da sagte *Abba*, Vater des *R. Simlai*, zu *Samuel*: „Versteht der Herr die Regel, die gelehrt worden in der Intercalationslehre: „Neumond vor Mittag oder Neumond nach Mittag? — „Nein“, sagte jener. — Der andere antwortete: „Da der Herr dies nicht weiß, so giebt es wohl auch noch andere Dinge, die der Herr nicht weiß.“ — Als *R. Sera* (nach Palästina) kam, schickte er zu ihnen (den Babyloniern): „Es muß Nacht und Tag zum (neuen) Monat gehören“, und das hat *Abba*, Vater des *R. Simlai* gemeint: „Tritt der Neumond vor Mittag ein, so ist es gewiß, daß er nahe dem Sonnenuntergange gesehen wird; tritt der Neumond nicht vor Mittag ein, so ist es gewiß, daß er nicht nahe dem Sonnenuntergange gesehen wird.“ — Die Frage, welchen Nutzen diese Regel habe, beantwortet *R. Asche* dahin, daß sie dazu dienen könne, die Zeugenaussagen zu kontrolliren (und sie eines falschen Zeugnisses zu überführen, wenn sie den Mond nahe dem Sonnenuntergang gesehen zu haben behaupteten, während die Rechnung ergab, daß die Mondphase erst nach Mittag eingetreten sei).“

Da wir uns hier in keine weitläufigen Untersuchungen über das jüdische Kalenderwesen einlassen können (vergl. III, 35), so erinnern wir blos an das, was zum Verständnis jener Stelle unumgänglich nothwendig ist. Der *החדש*, die Weisung des Neumondes hing von dem großen Rath zu Jerusalem, später von dem jedesmaligen Obergerichte (*גמרא*) Palästina's ab, und dessen Ausspruch war für die Nichtpalästiner (*גולה*) bindend; ein Vorrecht, das bis zum Untergang des Patriarchat's in Palästina, also ungefähr bis zur Redaction des babylonischen Talmuds durch *R. Asche* bestand. Das Obergericht bestimmte die Monate nach dem Sichtbarwerden des Mondes (*על פי הראיה*), gemäß der traditionellen Regel *וכד ראה וקדש*, hielt sich aber auch daneben, oder vielmehr hauptsächlich an die astronomische Berechnung des *Molad* (d. h. desjenigen Zeitpunktes, wo Sonne und Mond dieselbe Länge am Himmel einnehmen, und dieser total unsichtbar ist, was aber, wie *Raimuni* bezeichnend sagt, *כדרך עץ* ist, indem alsbald wieder ein unendlich kleiner Theil anfängt sichtbar zu werden), und überhaupt des Mond- = Sonnenlaufes. Diese Kenntniß (*סוד העיבור*) war nur wenigen bekannt, und es war daher einer der größten Lobspriese, den man einem Talmudisten geben konnte, wenn man sagte, er sei *לעבר החדש* ראוי. Von den bei dieser Gelegenheit gebrauchten, möglichst kurz abgefaßten Formeln liegen uns hier zwei vor, nämlich *צריך שיהיה וכו'* und *נולד קודם חצות*, an deren Besprechung wir nun gehen. In der angeführten Talmudstelle tritt der als Sternkundiger bekannte babylonische Lehrer *Samuel*, Schüler *R. Jehuda*

Sabbat aufgehört hat, bis nämlich die Sonne nach עשרה שעות אחרי חמדי שטנה קריאת מקום ההחלה einem Tage und einer Nacht über Palästina cul-

ha'-Radosch's auf, und behauptet, der Bestimmung des Kalenders von Seiten des palästinischen Obergerichtes entbehren zu können, da er selbst hinreichende Kenntnisse besitze, um den Kalender für die ganze גזרה zu bestimmen; wird aber von dem Vater des R. Simlai überführt, solche Kenntnisse nicht zu besitzen, indem er die Regel קודם חצות גזרה nicht verstände. Die Erklärung dieser Formel erfuhr erst R. Sera, der nach Palästina gewandert war, und sie dann in Verbindung mit der andern Formel צריך שיהיה den Babyloniern zukommen ließ. Aber auch selbst diese Aufklärung ist noch ein Räthsel für uns, über dessen Entzifferung die größten Talmudiker und jüdischen Astronomen mit einander streiten. Es sind im Ganzen vier Haupt-erklärungen älterer Lehrer über jene Stelle, die wir hier nur kurz andeuten, des Weiteren aber auf Roscato verweisen, der hier ungemein ausführlich ist. — Die erste Erklärung ist Raschi's, der sich auf den יסוד (wahrscheinlich ein astronomisches Werk) des R. Saadia Gaon beruft. Er erklärt צריך שיהיה so: der Tag gehört immer noch zu dem Monate, dem die vorhergehende Nacht angehörte. Wenn also der alte Mond am Abend zwischen dem 29. und 30. Tage gesehen wird (sollte wohl heißen: wenn der Molad am Vorabend des 30. Tages, nach völligem Ablauf des 29. eintritt; denn gegen den Neumond hin wird ja der Mond immer nur des Morgens gesehen, vergl. Tosafot zu d. St.) so gehört der 30. Tag noch zum alten Monat, und erst der 31. Tag ist der erste Tag des neuen. — Indes erhebt man mit Recht Bedenken gegen diese Erklärung, da es kaum denkbar, und meist gar nicht möglich ist, daß der Mond 6 Stunden nach dem Molad schon gesehen werden könne, wie denn überhaupt dieser Unterschied zwischen מולד und ראיה gewöhnlich 20–24 Stunden angenommen wird. (Vgl. indess die dritte Erklärung.) Auch beruht diese Erklärung auf der unmittelbar darauf folgenden Talmudstelle (gesprochen von demselben R. Sera im Namen R. Nachman's), nach welcher der Mond in Palästina 18 Stunden vor und 6 Stunden nach, in Babylon 6 Stunden vor und 18 Stunden nach dem Molad unsichtbar sein soll, und doch widerspricht diese Behauptung, wenn sie — wie bei Raschi und Maimuni (nach der zweiten Erklärung) geschieht — wörtlich aufgefaßt werden muß, so sehr allen gesunden Begriffen von Astronomie und Geographie, daß wir unmöglich glauben können, sie habe eine so wichtige Rolle im Kalenderwesen der Talmudisten, die doch wenigstens auf der Höhe ihrer Zeit standen, gespielt. Maimuni in §. Ribbush ha-Ḥobesch 1, 2 sagt ausdrücklich, der Mond sei um den Neumond 2 Tage lang unsichtbar, und überhaupt haben die späteren jüdischen Astronomen, von denen weiter die Rede sein wird, bei der Besprechung der Regel קודם חצות גזרה auf diese erste Erklärung keine Rücksicht nehmen können.

Die andere nach dieser Auffassung mit der vorigen nicht zusammenhängende Formel erklärt Raschi nach dem einfachen Wortverstande so: „Wenn der Molad vor Mittag eintrete, so könne er noch gegen Abend vor Sonnenuntergang gesehen werden, sonst aber nicht, und so könne diese Regel nach R. Asche den Nutzen haben, die Zeugenaussagen über Sichtbarwerden des Mondes zu controliren. Wie Raschi, scheinen auch Elasar Kalir und Maimuni diese Talmudstelle aufgefaßt zu haben. Jener bezieht sich auf dieselbe im Piut חורש אבי כל חורש mit den Worten: וזר לשקוע שש האור להתאשש בחורש משש כל עין יעש „Erglänzt der Neumond schon 6 Stunden, so ist seine Gestalt wahrzunehmen; weniger als sechs, ermattet jedes Auge“ und weiterhin: „der Neumond (des Monats Nisan Ex. 12, 2) fiel genau in den Mittag des 4. Tages, aber vor dem 30. Tage (מרחא = Umlauf = Tag) (des Abar, nämlich ehe die Vornacht des 30. Tages, d. h. der 30. Tag begonnen) wurde er nicht auf den Straßen erkannt. — Von Maimuni werden im Commentar des R. Obadja zu §. Ribbush ha-Ḥobesch 7, 1 zwei Erklärungen angeführt. Nach der ersten (deren Ort nicht bezeichnet wird) stimmt Maimuni in Hinsicht des צריך שיהיה mit Raschi überein, jedoch



minirt; so wird der Mond in der Gegend, welche עד ששכה השמש לעומת ראש  
in Beziehung auf Palästina äußerster Osten ist, am ארץ ישראל אחר יום ולילה  
Sabbat gegen Abend sichtbar. (Dies stimmt mit

mit der schon bemerkten Correction; die andere Formel bekennet er nicht zu verstehen. Nach der zweiten, die aus dem kürzlich edirten Commentar Maimuni's zu Rosch ha-Schana entnommen, erklärt er beide Formeln ungefähr ebenso wie Raschi, ohne sich indeß die dagegen zu erhebenden Schwierigkeiten zu verhehlen und schließt וקשה לו האי מימרא טובא. Diese Bedenken werden nicht nur von Serachia ha-Levi (mit Bezug auf Raschi, vergl. unten die weitere Erklärung) sondern auch von Simon Duran (R. G. A. III, 215 vergl. dessen Reschet und Magen 19 b) und fast allen späteren Erklärern dieser Stelle getheilt; Kimini (a. a. O.) zieht überhaupt die Autorschaft Maim. an diesem Commentar in Zweifel.

Die zweite Erklärung jener Formel rührt von Hassan ha-Dajan (in Cordova um 970) her, angeführt von Abr. b. Chija (Sefer ha-Ibbur II, 7 p. 54) und Obadja zu Maim. R. ha-Ch. VII, 1. Demgemäß wäre die Formel נולד קדם היום so zu verstehen:tritt der Molad vor Mittag des äußersten Ostens ein, so wird der neue Mond im äußersten Westen am Ende des Tages gesehen. — Diese Erklärung wird von Isaaq b. Baruch (bei Abr. b. Ch. a. a. O.), von Isaaq Israeli und Obadja verworfen, dagegen von Abr. b. Chija und von Simon Duran (der aber nicht den Hassan nennt) RGA. III, 215. 216 acceptirt und weiter ausgeführt.

Die dritte Erklärung ist die, welche der bekannte Astronom R. Isaaq Israeli (o. 131) im Jesod Olam-IV, 7 ff. niedergelegt, und die vorausgesetzt, daß unter היום der Mittag zu verstehen ist (s. unten die letzte Erklärung) ohne Zweifel dem wahren Sinn jener Talmudstelle am nächsten kommt. Zum Verständniß derselben sind einige Vorbemerkungen nöthig. Die Länge des synodischen Monats, d. h. der Zeitunterschied zwischen einem Molad und dem andern bleibt sich nicht immer ganz gleich. Es läßt sich jedoch aus einer großen Anzahl von Monaten die durchschnittliche Länge eines Monats berechnen, z. B. wenn man die Zeit zwischen zwei Mondfinsternissen durch die Anzahl der dazwischen liegenden Monate dividirt. So fand der griechische Astronom Hipparch (130 v. Chr.) die mittlere Länge des synodischen Monats = 29 Tage 12 Stunden 44' 31 1/2", welche genau mit der Annahme des Talmuds (Meg. 5 a), der sie = 29 Tage 12<sup>793</sup>/<sub>1080</sub> Stunden setzt, übereinstimmt. Um also den Molad eines Monats zu wissen, braucht man nur die genannte Zahl zu dem Molad des vorhergegangenen Monats zu addiren; der erste Molad überhaupt traf den zweiten Schöpfungstag nach 5<sup>104</sup>/<sub>1080</sub> Stunden (ב"הרד), oder nach unserer Uhr in der Nacht vor Montag 11 Uhr 5 Minuten 20 Sekunden (Ridd. ha-Chodesch 6, 8). Nun trifft dieser mittlere Molad (מולד אמצעי) nicht immer mit dem wirklichen Molad (מולד אמיתי) zusammen, und um das Herbstäquinoccium tritt der wirkliche Molad um 13 Stunden früher ein, als der mittlere. Und doch suchte man es gern so einzurichten, daß der Mond noch an demselben Tage gesehen werden könne, auf den man Rosch ha-Chodesch setzte. Da nun angenommen ist, daß 20 Stunden nach dem wirklichen Molad der Mond erst gesehen werden könne, so kann, wenn die Rechnung ergibt, daß der mittlere Molad Tischni Nachmittags 1 Uhr, der wirkliche also 13 Stunden früher, d. h. 12 Uhr Mitternacht fällt, der neue Mond erst 20 Stunden nach dem letztgenannten Zeitpunkt, d. h. Abends 8 Uhr sichtbar werden, wenn er nicht schon untergegangen ist, da er bekanntlich die ersten Tage nach dem Neumond bald nach der Sonne untergeht. Aber wenn er auch noch sichtbar wäre, so hätte ja schon mit Einbruch der Nacht der folgende Tag begonnen, auf den nun Rosch ha-Chodesch gesetzt wird. Dies ist nach R. Isaaq Israeli's Meinung der קדם היום נולד, und mit Recht stimmen ihm die späteren jüdischen Astronomen und Commentatoren des Riddusch ha-Chodesch bei. Diese Erklärung des נולד קדם היום giebt zugleich den Grund an für die zweite der fünf Ursachen, die eine Verlegung des Rosch ha-Schanafestes veranlassen (מ). Wenn nämlich die Rechnung ergibt, daß der Molad Tischni später

als die 18. Stunde des 30. Einl d. h. nach Mittag fällt, so wird Rosch ha=Schana auf den folgenden Tag verlegt, weil der Mond am 30. doch nicht mehr gesehen werden kann (Kibbush ha=Chobesch 7, 2). Dies wäre noch der einzige Weg, auf dem Raschi's Meinung, daß der Mond 6 Stunden nach dem Molab gesehen werde, zu retten sein dürfte; aber freilich findet dieses nur bei Rosch ha=Schana statt, wo jener gedachte Unterschied zwischen wirklichem und mittlerem Molab eintritt, wie denn auch Israel selbst sagt, jene Regel הוא קדם נור sei nur für Rosch ha=Schana gegeben worden. Hiermit ist nun auch das שיהא שיהא erklärt. Wenn ein Tag für Rosch ha=Chobesch erklärt werden soll, so muß schon die vorhergehende Nacht auch in diesen Monat eingeschlossen gewesen sein, d. h. der wirkliche Molab muß schon im Anfang dieser Nacht stattgefunden haben, damit der Mond den andern Tag bei Sonnenuntergang sichtbar werde. — Diese Auffassung bildet auch die wesentliche Grundlage zu den in Einzelheiten abweichenden Erklärungen des Jakob Koppel b. Samuel in Omei Palacha 22 b und des Simon b. Natan Balfsch im Naawah Kodesch zu Maim. f. R. ha=Ch. VII, 1.

Wir kommen jetzt zu der vierten Erklärung, nämlich derjenigen, welche unser Autor giebt, und die in engem Zusammenhange mit dem besprochenen „Systeme von achtzehn“ steht. Nach ihm ist der Sinn des הוא קדם נור folgender: Tritt der Molab an irgend einem Tage, z. B. Sabbat vor Mittag Palästina's (הוא קדם החרה), wie es oben heißt, ein, so wird er, da nach der jehigen Annahme 24 Stunden zwischen נור und רמא liegen, 24 Stunden nach jener Zeit sichtbar, aber nicht in Palästina, wo dann (Sonntag) Mittag ist, sondern in derjenigen Weltgegend, wo jetzt der Abend anfängt, und diese Weltgegend ist Zin. Als nämlich der Molab eintrat, war in Palästina z. B. 11½ Uhr Sabbat Vormittag, also in Zin Freitag Nachmittag 5½ Uhr; als der Mond anfang sichtbar zu werden, d. h. 24 Stunden nach dem Molab, war in Palästina Sonntag Mittag, und in Zin Sabbat Nachmittag 5½ Uhr, also כמך לשקע החמה, nahe dem Untergang der Sonne (hier natürlich immer durchschnittlich auf 6 Uhr Abends gesetzt). So würde man also die elliptische Formel הוא קדם נור ergänzend so zu übersetzen haben: Tritt der Neumond vor Mittag (in Palästina) ein, so ist es ausgemacht, daß er (in Zin) nahe dem Sonnenuntergang (des gleichnamigen Tages) gesehen wird. Hiermit hängt auf's innigste die Regel שיהא שיהא mit der vorhergehenden zusammen. Der Sinn dieser Regel ist: Man kann erst dann einen Tag für Rosch ha=Chobesch erklären, wenn schon die vorhergehende Nacht mit in diesen neuen Monat (vom Molab an gerechnet) eingeschlossen war. Wenn nun z. B. in Palästina Sabbat Vormittag 11½ Uhr der Molab eintritt, so wird dieser Tag für Rosch ha=Chobesch erklärt, obgleich die Palästiner ja nur 6½ Stunde noch Tag haben; denn in einer Weltgegend (Zin) war auch schon die Vornacht des Sabbat mit in den neuen Monat eingeschlossen, weil dort erst Sabbatansfang war, als der Molab eintrat. Tritt aber der Molab erst Sabbat Nachmittag in Palästina ein (wo in Zin schon die Vornacht des Sabbat, also der Sabbat begonnen) so wird der Mond in Zin erst gesehen, wenn schon die Vornacht des Sonntags begonnen, also der Sabbat ganz abgelaufen ist und der Rosch ha=Chobesch fällt auf den Sonntag. — Diese Erklärung des הוא קדם נור findet sich außer bei unserm Autor noch bei Serachia ha=Levi im Commentar zu Alfasi Rosch ha=Schana c. 1. Da Serachia sein Werk erst 1150, also 10 Jahre nach unserm Autor anfang; da er in Lüneburg lebte, derselben Stadt, wo Jehuda ibn Libbon den Kufari (1167) ins Hebräische übersehte, ja sogar mit diesem genauen Umgang pflegte (זמא ר"י חכ"י ed. Steinschn. p. 73), so kann man mit Grund vermuten, daß Serachia unser Werk gekannt, obgleich er nur im Allgemeinen von ספרו spricht. — Gegen diese Erklärung haben Israel und Esobi (bei Moscato zu d. St.), in neuerer Zeit Treizenach (Jsr. Ann. 1840 Nr. 20) begründete Einwendungen gemacht.

Eine Gruppe jüngerer Erklärer legt die Vermuthung zu Grunde, daß unter הוא nicht der Mittag (הוא חמא), sondern die Mitternacht (הוא לילה) verstanden werde. Um nicht nochmals zur weitläufigen Wiedergabe dieser Erklärungen genöthigt zu sein, verweisen wir auf Jonatan b. Josef: Jeschua be=Israel zu Maim. f. Ch. VII, 1. Lewi b. Salomo: Bet=Levi p. 14 d (der aus des eben genannten Jonatan handschriftl. Werk שיהא שיהא dieselbe Erklärung geschöpft), Salomo



der eine von ihnen schon aus dem Feste herausgetreten war, als der andere noch darin war, je nach der Lage des Wohnortes zu Palästina: jedenfalls hatten sie doch das Fest an dem gleichbenannten Wochentage. — Also die Kenntniß der „Sabbate des Ewigen“ und „Feste des Ewigen“ hängt von dem Lande ab, welches „Besitz des Ewigen“ heißt. Hierzu kommt, daß es, wie du gelesen hast, genannt wird: „Sein heiliger Berg“ (Pf. 99, 9); „der Schemel seiner Füße“ (Pf. 99, 5); „das Thor des Himmels“ (1 Mos. 28, 17); daß „von Zion aus die Lehre gehe“ (Micha 4, 2). Wie sehr beiferten sich ferner die Patriarchen, darin zu wohnen, obgleich es sich noch in der Gewalt von Götzendienern befand; wie liebten sie es, daß sie auch ihre Gebeine dorthin bringen ließen, wie Jakob und Josef. Als Moses Bitte, es zu sehen, ihm abge schlagen wurde, war es für ihn eine Strafe, während es eine Gnadenbezeugung war, daß es ihm von der Spitze Pisga gezeigt wurde. Ja sogar andere Völker, Perser, Inder, Griechen hielten, daß man in jenem allverehrten Tempel für sie opfere und bete; sie verwendeten Geld auf jenen Ort, obgleich sie, von dem wahrhaften Gesetz nicht aufgenommen, an anderen Gesetzen hingen. Wie sehr preist man auch jetzt noch das Land, obgleich jetzt nicht die Herrlichkeit Gottes sichtbar ist; alle Nationen wallfahrten dorthin und zeigen Verlangen danach, nur wir nicht, wegen unserer Verbannung und unseres Drudes. Was erst unsere Lehrer von den Vorzügen Palästina's gesagt haben, das hier aufzuzählen, würde zu weit führen.

21. Rufari. So lasse mich etwas von ihren Aussprüchen hören, was dir gerade beifällt.

22. Meister. Sie sagen unter Anderm über

אף על פי שאחד מהם כבר היה יוצא מהמועד כשיהיה האחד במועד כפי מקומוחם מארץ ישראל אבל בקריאת ימי השבוע היה להם המועד ביום אחד מעצמו והנה ידיעת שבתות ה' ומועדי ה' תלויה בארץ שהיא נחלת ה' עם מה שקראת מאשר נקראה הר קדשו והדום רגליו ושער השמים וכי מציון תצא תורה ומה שהיה מוריוות האבות לדור בה והיא בירי עובדי עבודה זרה והכספם לה והעלותם עצמותם אליה כיעקב ויוסף ותחנת משה לראותה ונמנעה ממנו והיה קצף והראתה לו מראש הפסגה והיה חסד<sup>2</sup> ומה שהיה מבקש האומות פרס והודו ויון וולחם להקריב עליהם ולהתפלל בעדם בבית ההוא הנכבד ומה שהוציאו ממנו על המקום ההוא ואם היו מחזיקים בחקים אחרים מפני שלא קבל אותם הנימוס האמתי ומה שהם מרוממים אותו עם העדר הראות השכינה עליו ושכל האומות חוגגים אליו ומחאויים לו וולחנו מפני גלותינו ולחצנו וממח שוכרו רבותינו ממעלתה יארך ספורו:

כ"א אמר הכחרי השמיעני קצת מה שידומן לך מדבריהם:

כ"ב אמר החבר כמה<sup>3</sup> שאמרו

1) Nach dieser großen Episode kehrt der Autor wieder zu der Aufzählung der Vorzüge Palästina's in gesetzlicher Hinsicht zurück, und schließt sich, nachdem durch jene Episode die Wichtigkeit der Worte רוצה כי יום am Ende des § 18 bewiesen worden, an den von § 8 besprochenen Gegenstand wieder an.

2) Wenn Moses für das Vergehen bei dem „Gaderwasser“ dadurch gestraft wird, daß er nicht in das heilige Land einziehen darf, und wenn es als eine Gnadenbezeugung Gottes betrachtet wird, daß er ihm von der Spitze Pisga Palästina sehen läßt, so ist hiermit genugsam der hohe Rang und der große Werth Palästina's angedeutet. Vgl. Num. 20, 12, 27, 14. Deut. 3, 24—27, 34, 1.

3) Dieser Paragraph enthält eine Menge Belege aus dem Talmud für die so eben (Ende des § 20) ausgesprochene Behauptung, daß die jüdischen Lehrer stets Palästina hochgeschätzt, und mannigfache Vorrechte der Bewohner desselben vor denen anderer Länder erwähnt hätten. Diese Vorliebe für Palästina inspirte sogar den Sprachgebrauch, beizufolge ארץ vorzugsweise das Land Palästina heißt (f. die Stellen bei Meland Palästina p. 31); im Gegensatz zu ארץ, den

diesen Gegenstand: „Alle führen hinauf nach Palästina, Niemand aber herab.“ Sie verurtheilen nämlich die Frau, die mit ihrem Manne nicht nach Palästina ziehen will, ohne die Verschreibung aus der Ehe zu treten, und umgekehrt muß der Mann, der seine Frau nicht nach Palästina begleiten will, sie entlassen und die Verschreibung auszahlen. Ferner heißt es: Man wohne immer lieber in Palästina, selbst in einer Stadt, deren Bewohner meist Heiden sind, als außerhalb Palästina's in einer Stadt, die meist von Israeliten bewohnt ist; denn wer in Palästina wohnt, hat gleichsam einen Gott, und wer außerhalb Palästina's wohnt, hat gleichsam keinen Gott, und so heiße es bei David: „Sie haben mich heute vertrieben, daß ich keinen Antheil habe am Besitz des Ewigen, und zu mir gesagt: Geh, diene fremden Göttern“ (1 Sam. 16, 19), womit gesagt ist, daß wer außerhalb Palästina's wohnt, gleichsam Götzen-dienst treibt. — Haben sie doch sogar in einem Schlusse vom Geringeren auf das Größere dem Lande Aegypten

בענין הזה הכל מעליך לארץ ישראל ואין הכל מורידין ודנו האשה שאינה רוצה לעלות עם בעלה לארץ ישראל שחצא שלא בכחובה והפכו והוא כאשר האיש אינו רוצה לעלות עם אשתו בארץ שיוציא ויתן כתובה<sup>2</sup> ואמרו לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה גוים ואל ידור בחוצה לארץ אפילו בעיר שרובה ישראל שכל הדר בארץ ישראל דומה לסי שיש לו אלוה וכל הדר בחוצה לארץ דומה לסי שאין לו אלוה וכן בדוד הוא אומר כי גרשוני היום מהסתחפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים לומר לך שכל הדר בחוצה לארץ כאלו עובד עבודה זרה<sup>3</sup> וכבר שמו לארץ מצרים מעלה על

nicht palästinischen Bezirken, griechisch *αι έξω πόλεις* (Act. 26, 11): analog heißt Jerusalem *κατ' έξωχρή* der Ort, *בקים*.

1) Mischna Ketubot 13, 11 (110b), wo es aber *מציאין* statt *מורידין* heißt. Der Sinn ist: Alle gesetzlichen Bestimmungen vereinigen sich dahin, denjenigen zu begünstigen, der nach Palästina ziehen will. Die Mischna dehnt dieses Verhältniß von *ארץ* zu *ארץ* auch auf Jerusalem zu Palästina aus, und setzt dann diese begünstigenden Gesetze aneinander; letzteres geschieht auch in einer in der entsprechenden Gemara angeführten Boraitha, die unser Autor sogleich citirt. *אין הכל* = keiner.

2) Ketubot 110b werden die vier Fälle, wenn der Mann oder wenn die Frau nach Palästina ziehen oder Palästina verlassen will, in einer Boraitha auseinandergelegt, und in allen zu Gunsten des Theiles, der in Palästina bleiben will, entschieden. — Ketuba ist eine Verschreibung von 200 oder 100 Sus (jenes für eine Jungfrau, dies für eine Witwe oder Geschiedene), welche die Frau von ihrem Manne, wenn er sie verstoßt, oder von dessen Erben, wenn er stirbt, zu fordern hat. Diese Einrichtung, welche Sabb. 14b dem Simeon ben Schetach (80 v. Chr.) zugeschrieben wird, hatte vorzüglich den Zweck, der Willkür der Ehemänner in Verstoßung ihrer Gattinnen eine Schranke zu setzen (Baba Kamma 89a), und besteht der Form nach noch bis heute. — Uebrigens ist zu bemerken, daß Tosaf. Ketub. 110b jene Boraitha als für unsere Zeit aufgehoben und nicht mehr anwendbar betrachtet, weil die Reise nach Palästina mit zu vielen Gefahren verbunden sei und der Aufenthalt daselbst zu vielen gesetzlichen Handlungen verpflichte, die wir nicht mehr recht beobachten können.

3) Auch dieses ganze Stück findet sich, aber mit einigen Abweichungen und Erweiterungen Ketub. 110b. Vergl. Nachman. Gen. 24, 3. Lev. 18, 25. — Daß übrigens nicht alle Talmudisten diese Ansicht theilten, ergibt sich daraus, daß bekanntlich die angesehensten derselben in Babylon wohnten, ohne sich ein Gewissen daraus zu machen. Ja, R. Jehuda (bar Jecheskel), der Schüler Rab's und Samuel's, wollte mit Berufung auf Jerem. 27, 22 den R. Sera (so heißt es Ketub. 110b. 111a, Sabb. 41a; von R. Papa wird es erzählt Ber. 24b) gar nicht erlauben, nach Palästina zu wandern, und erst nach einem langen Disput erlangte der letztere seinen Zweck. (Vergl. die in voriger Anmerk. citirte Talmudstelle und Ketubot 112b unten). Derselbe R. Jehuda

einen Vorzug vor andern Ländern eingeräumt, indem sie sagten: Wenn schon Aegypten, mit Beziehung auf welches der Bund geschlossen worden, verboten ist, um wie viel mehr andere Länder. Ferner: Wer in Palästina begraben ist, ist gleichsam unter dem Altar begraben. Sie rühmten denjenigen, der in dem Lande gestorben, mehr als denjenigen, der nach dem Tode dorthin gebracht wird, indem sie sagen:

שאר הארצות האחרות מקל וחומר ואמרו ומה מצרים שנכרתה עליה ברית אסור שאר ארצות לא כל שכן<sup>1</sup> ואמרו כל הקבור בא"י כאלו קבור תחת המזבח<sup>2</sup> ומשבחים מי שמת בה יותר ממי שנשוא אליה מת ממה שאמרו אינו דומה קולטתו מרמים לקולטתו אחר מיתתו<sup>3</sup> אבל

sagt ausdrücklich (Ketub. 111a) „wer in Babylon wohnt, ist so, wie der in Palästina wohnt.“ Als Beweis dient Zech. 2, 11.

1) Obgleich auch Ketub. 112a gesagt wird, Aegypten sei das vorzüglichste aller Länder, so bezieht sich unser Autor doch offenbar auf eine Stelle im Sifri, die ihm aber in einem andern Texte vorgelegen haben muß, oder von ihm mißverstanden worden ist. Es heißt nämlich dort: מנן אמילו סוס אחד והוא בטל כרי הוא שיתור את העם למצרים ת"ל רק לא ירבה לו סוסים ולא ישוב והלא דברים ק"ו ומה מצרים שהברית דרחה עליה עבירה מחוררתם לשם שאר ארצות שאין הברית כרחה עליהם על אחת דברים ק"ו. „Woher ist es erwiesen, daß auch Ein Pferd, wenn es unnötig ist, das Volk nach Aegypten zurückführen kann?“ Aus der Stelle: „Er vermehre nicht seine Pferde, und führe nicht zurück das Volk nach Aegypten“ (Deut. 17, 16 welches Gesetz nicht die zum Kriegsdienste und sonstigen Arbeiten nöthigen Pferde verbietet Sanh. 21 b); läßt sich aber nicht so schließen: „Wenn nach Aegypten, auf das der Bund geschlossen ist, die Sünde die Israeliten bringen kann, wie viel leichter nach den andern Ländern, auf die kein Bund geschlossen ist?“ — Deut. 28, 68 droht nämlich Gott den Israeliten, daß er sie, wenn sie in Sündhaftigkeit versanken, trotz seines (Ex. 14, 13) gegebenen Versprechens (das ist der מצרים על הכרחה) nach Aegypten zurückführen würde. Nun schließt der Sifri so: „Wenn schon nach Aegypten die Israeliten durch ihre Sündhaftigkeit verbannt werden können, obgleich Gott ihnen versprochen, daß sie nie die Aegypter wieder sehen sollten, wie viel leichter könnten sie nach den übrigen Ländern geworfen werden, wo nicht einmal ein solches Versprechen besteht.“ — Einen Beweis, daß diese Erklärung die richtige sei, liefert die Parallelsstelle in der Pesikta turtarta: מנן שפאילו סוס אחד והוא בטל כראוי הוא ששיב את העם מצרימה ת"ל לא ירבה ולא ישיב והלא ק"ו ומה אם מצרים שאמר ה"קבה לא תסיפון לשוב בדרך הזה עוד הרי מצרימה ת"ל לא ירבה ולא ישיב ומה ק"ו עננם שנאמר והשיבך ה' מצרים באניות בדרך אשר אמרתי לא תסיפון עוד לראותה השיבם ע"י עננם שנאמר והשיבך ה' מצרים באניות בדרך אשר אמרתי לא תסיפון עוד לראותה 913. — Ganz anders faßt unser Autor die Stelle auf. Er schließt folgendermaßen: Der Bund Gottes mit Israel, daß er ihnen das Land Palästina geben wollte, hat auch Beziehung auf Aegypten, indem dieses in gewisser Hinsicht mit zu Palästina gehört (vergl. oben § 14 S. 100 Anmerk. 2 und doch ist es verboten, dort zu wohnen (Ex. 14, 13. Deut. 17, 16. 28, 68 vergl. Maim. S. Melachim 5); wie viel mehr ist es verboten, in andern Ländern zu wohnen. — Der Widerspruch, der darin liegt, daß es verboten sei, in einem Lande zu wohnen, das gleichsam einen Theil des gelobten Landes ausmache, löst R. Israel dahin, daß das Verbot nur so lange bestesse, bis Aegypten von einem jüdischen Könige erobert sei; von da an würde Aegypten ganz dieselben Rechte, wie Palästina selbst genießen; vergl. Maim. a. a. O.

2) Ausdruck des R. Anan, eines Zeitgenossen Rab's und Samuel's, der Schüler des R. Jehuda ha-Raboch. Ketubot 111a. — Ibn-Efra zu Gen. 23, 19 להודיע זאת הרשעה להודיע מועלה ארץ ישראל על כל הארצות לחיים ולמחים.

3) Im Zusammenhange heißt diese Stelle (Ketubot 111a): Ulla war gewohnt, nach Palästina zu wandern; als er nun außerhalb Palästina's gestorben war, und man es dem R. Eliezer sagte, so rief er aus: „O Ulla, auf unreinem Boden starbst Du“ (Amos 7, 17). Man sagte ihm: „Sein Garg kömmt an“. „Es ist etwas anderes“, antwortete er, „wenn es ihn lebend, als wenn es ihn todt aufnimmt“. Sinn: Der Einfluß des heiligen Landes kann sich auf den in ihm



so sehr liebten sie es, daß sie sagten: „Wer vier Ellen in Palästina beschritten, sei der Seligkeit gewiß.“ So sagte R. Sera zu einem, der mit ihm über den Strom setzen wollte, ohne daß eine Fähre da war, aus Begierde, nach Palästina zu kommen: Wenn Moses und Ahron dieses Ortes nicht würdig waren, wer möchte behaupten, daß ich desselben würdig sei?“

23. Rufari. Nun, so thust du ja den Pflichten deines Gesetzes Abbruch, wenn du nicht diesen Ort zum Ziele deines Strebens, zum Aufenthalt in deinem Leben und in deinem Tode machst, während du betest: „Erbarme dich Zion's, denn es ist das Haus unseres Lebens“, und glaubst, daß der Gottesgeist dorthin zurückkehren wird. Ja, hätte das Land auch nur den einen Vorzug, daß der Gottesgeist dort 900 Jahre lang gewohnt, so wäre es schon

כל המהלך ארבע אמות בארץ ישראל מוכנס לו שהוא בן עולם הבא<sup>1</sup> ואמר רבי יוירא למי שרצה לעבור עמו בנהר בלי מקום מעבר מחאוחו לעבור בארץ ישראל דוכחא דמשה ואהרן לא וכו' ליה מי יימר דוכינה ליה<sup>2</sup>:

כ"ג אמר הכחרי אם כן אתה מקצר בחוכות<sup>3</sup> תורתך שאין אתה משים מגמתך המקום הזה וחשימונו בית חיך ומותר ואתה אומר רחם על ציון כי היא בית חיינו<sup>4</sup> ותאמין כי השכינה שבה אליו ואלו לא היה לה מעלה אלא החסרת השכינה בה באורך חת"ק שנה<sup>5</sup> היה מן

1) Retubos 111 a. „א"ר יוחנן שלשה מנחלי העולם הבא אלו הן הרר בא"י וכו' 113 a. „א"ר ירמיה בר אבא א"ר יוחנן כל המהלך ארבע אמות בארץ ישראל מוכנס לו שהוא בן העולם הבא“ — Bergl. Sohar Levit. 18, 3 (citirt von R. Israel). „א"ר יהודה זכאי חולקא מן דכני בחיין למשרא מחרא בארעא. R. Jehuda sagte: Wohl dem, welchem es glückt, in seinem Leben im heiligen Lande zu wohnen; denn wer dazu gelangt, gelangt auch zum Genuß des himmlischen Thanes“. Bergl. vorige Anmerkung. Jbn-Esra Gen. 34, 19: והוכיר זה הכבוד להודיע כי מעלה גדולה יש לא"י ומי שיש לו בה חלק חשוב הוא כחלק עולם הבא

רבי יוירא כי הוא סליק לא"י לא אשכח מברא למיעבר נקט במצרא וקעבר א"ל ההוא צדקא עמא פוירא 2) „א"ר יוחנן דקדמינו שמיכו לארדינוכו אכתי בפיוחתיכו קיימינו א"ל דוכחא דמשה ואהרן לא וכו' ליה מי יימר דוכינה ליה R. Sera nach Palästina wanderte (vgl. oben S. 121 Anm. 3), fand er keine Fähre; er hielt sich also an eine Ueberlage (מצרא, ein im Talmud häufig vorkommendes Wort, bezeichnet einen schmalen über einen Fluß gelegten Balken; an beiden Ufern sind Pfähle eingeschlagen, und durch Seile, welche längs dem übergelegten Balken hinlaufen, verbunden. An diesen Seilen hielten sich die Wanderer, welche den Balken betreten, fest) und ging hinüber. Da sagte zu ihm ein Sabbucier: „Voreiliges Volk, daß ihr euren Mund euren Ohren voreilen lasset (bezieht sich auf Ex. 24, 7, wo das Volk sagt געש, wir wollen thun, und dann erst נשמע, wir wollen hören) beharrt ihr noch in eurer Voreiligkeit?“ R. Sera antwortete ihm: „Wenn Moses und Ahron dieses Ortes nicht würdig waren, wer möchte behaupten, daß ich desselben würdig sei?“ (Und daher eben seine Eile, nach Palästina zu kommen, weil er sich gar nicht denken konnte, daß er würdig sei, dort zu leben).

3) Statt דוכינה, welches man בְּדִּיכָה, „an der Liebe“ lesen mußte, haben einige Editionen בְּדִּיכָה, „an der Pflicht“, wonach der Sinn des Satzes eine wiederum nicht wesentliche Modification erleidet.

4) Bekanntlich eine Stelle aus dem zweiten Spruche, der nach Verlesung der Haftara gesprochen wird. Er findet sich zuerst Masechet Sofrim 13, 12, wo aber ה' אלינו ציון עיר כי עיר נחם ה' אלינו gelesen wird. Maimuni (Gilschot Berachot Ende) hat die bei uns gewöhnliche Lesart.

5) Dies ist die Zeit von dem Auszuge aus Aegypten bis zum ersten Exil (1495—586), wie oben S. 59 Anmerk. 2 gezeigt worden. Streng genommen ist dies aber nicht die Zeit, während welcher der göttliche Geist auf Palästina ruhte, da man die 40 Jahre in der Wüste abrechnen mußte. Man kann nun entweder diese 40 Jahre durch die 40 Jahre ergänzen, welche die Prophetie nach dem zweiten Tempelbau noch fortbauerte (III, 39, 65), oder die Wüste mit zum heiligen



recht, daß edle Seelen sich dorthin sehnten, um dort Läuterung zu finden. Ähnliches begegnet uns ja bei den Wohnsitzigen der Propheten und Frommen, um wie viel mehr bei jenem Lande, „dem Thor des Himmels.“ Und in der That stimmen ja hierin alle Bekenntnisse überein. Die Christen sagen, daß dort sich die Seelen versammeln und von dort zum Himmel aufsteigen; die Ismaeliten sagen, es sei der Ort, von wo die Propheten zum Himmel gestiegen, und es sei die Stelle des Weltgerichts. Kurz, für Alle hat es eine Bedeutung und ist das Ziel von Wallfahrten. Daher finde ich, daß dein Büden und dein Verbeugen nach ihm hin Heuchelei oder ein gedankenloser Gebrauch ist. Ja, eure Ahnen wohnten dort lieber als in ihrem Geburtslande, sie wollten

הדין שתכספנה הנפשות היקרות ותזכנה בה כאשר יקרה אותנו במקומות הנביאים והחסידים כל שכן היא שהיא שער השמים וכבר הסכימו כל האומות על זה הנוצרים אומרים שהנפשות נקבצות אליה ומסנה מעלין אותן אל השמים<sup>1</sup> והישמעאלים אומרים כי היא מקום עליית הנביאים אל השמים ושהיא מקום מעמד יום הדין<sup>2</sup> והוא לכל מקום כונה וחג<sup>3</sup> אני רואה שהשתחוויתך וכרעתך נגדה<sup>4</sup> חונף או מנהג מבדלי כוונה וכבר היו אבותיכם הראשונים בוחרים לדור בה יותר מכל מקומות מולדתם

Landes rechnen (II, 14. S. 100 Anmerk. 3), oder dem Autor überhaupt die runde Summe 900 zu Gute halten. Keinenfalls kann man aber mit Brecher jene Zahl 900 auf die Zeit beider Tempel beziehen, und also die Periode von Josua bis Salomo ausschließen. Denn es wird ja nur gesagt, daß die Schechina auf dem ganzen Lande ruhte, und warum sollte der Autor die Zeit des zweiten Tempels, die fast keine Propheten mehr hatte, der von Josua bis Salomo vorziehen, die an Propheten und Wundern so reich war. Noch mehr! unten (II, 56) schließt der Autor diese vor-salomonische Zeit sogar mit unter den Ausdruck שני דברים ein, indem er sagt, die vollständige Ausübung der Tora habe während der zwei Tempel 1500 Jahre gedauert.

1) Dies findet sich nicht deutlich im N. T. ausgesprochen. Vielleicht bezieht sich der Autor auf die Beschreibung des neuen Jerusalem Offenb. Joh. Cap. 21.

2) Vergl. Keland de religione mohammed p. 55 n. und unten IV, 10.

3) Wie ist hier nicht in der alt-hebräischen Bedeutung: Fest, sondern in der von dem arabischen **ع** auf das neu-hebräische חג „wallfahrten“ übertragenen: Wallfahrt aufzufassen. Schon

oben (S. 120) hatte der Autor darauf angespielt, daß sogar heidnische Könige und Völker den Tempel in Jerusalem ehrten, beschenkten und dort für sich opfern und beten ließen. Nach Esra 6, 3 ff. 7, 6 ff. ließen die persischen Könige Darjawsch (Darius Hystaspis) und Artachschast (Artaxerxes Longimanus) den zurückkehrenden Juden Alles, was zum Tempelbau und Opferdienst nöthig war, verabreichen, und ersterer befiehlt sogar (6, 16), daß für ihn dort gebetet werde. Ein Ähnliches erzählt von Cyrus und demselben Darius Jos. Antiq. XI, 1, 3. 3, 1. Ebenso ließ Ptolemäus Philadelphus (nach Joseph. Antiq. XII, 2, 7—11), derselbe, welcher die Uebersetzung der LXX veranstaltet haben soll, dem Hohenpriester Eleazar große Geschenke für den Tempel zu Jerusalem zukommen. Auch davon, daß heidnische Könige in Jerusalem opfern ließen, finden sich Beispiele in der Geschichte, wie von Alexander dem Großen (Jos. Antiq. XI, 8, 5), dem syrischen Feldherrn Heliodor 2 Makkab. 3, 32, Agrippa (Jos. Antiq. XVI, 2, 1), Vitellius (XVIII, 5, 3) u. s. w. Vergl. auch Gittin 56 a und überhaupt Meor Enajim c. 51. Alle diese und ihnen ähnliche Aufmerksamkeiten, die man dem heiligen Lande zukommen läßt, sind unter כנה mit inbegriffen.

4) Bezüglich auf den bekannten, und bis heute noch fortbestehenden Gebrauch, sich bei dem Gebet nach Palästina zu wenden, angedeutet schon 1 Kön. 8, 48, bestimmt ausgesprochen Dan. 6, 11

dort lieber Fremde als Eingeborne in ihrer Heimath sein, und das zu einer Zeit, als der Gottesgeist dort noch nicht sichtbar geworden, als es noch voll Unzucht war, und doch hatten sie keinen höheren Wunsch als dort zu bleiben, verließen es selbst zur Zeit der Hungersnoth nur auf Befehl Gottes und wünschten, daß wenigstens ihre Gebeine dorthin gebracht würden.

24. Meister. Du hast mich beschämt, König von Rufar. Ja, das ist es, was uns um die vollständige Erfüllung dessen gebracht hat, was uns in Beziehung auf den zweiten Tempel mit den Worten: „Zuble und freue dich, Tochter Zion“ u. s. w. (Zach. 2, 14) verheißen werden. Der göttliche Geist war bereit, sich auf sie niederzulassen, wie früher, wenn Alle darin einstimmig gewesen wären, willigen Herzens zurückzukehren. Aber es lehrte nur ein Theil zurück; die Mehrzahl und gerade die Angesehenen blieben in Babylon, zogen Verbannung und Knechtschaft vor, um sich nicht von ihren Wohnungen und ihren Geschäften zu trennen. Vielleicht beziehen sich hierauf die Reden Salomo's: „Ich schlafe aber mein

und wachere die Fremden in ihrer Heimath, und ich will nicht verlassen die Wohnung meines Vaters, weil ich fürchte, daß ich nicht mehr dort sein werde.“ (1 Kön. 4, 11) und: „Ich will nicht verlassen die Wohnung meines Vaters, weil ich fürchte, daß ich nicht mehr dort sein werde.“ (1 Kön. 4, 11) und: „Ich will nicht verlassen die Wohnung meines Vaters, weil ich fürchte, daß ich nicht mehr dort sein werde.“ (1 Kön. 4, 11)

„Ich will nicht verlassen die Wohnung meines Vaters, weil ich fürchte, daß ich nicht mehr dort sein werde.“ (1 Kön. 4, 11) und: „Ich will nicht verlassen die Wohnung meines Vaters, weil ich fürchte, daß ich nicht mehr dort sein werde.“ (1 Kön. 4, 11) und: „Ich will nicht verlassen die Wohnung meines Vaters, weil ich fürchte, daß ich nicht mehr dort sein werde.“ (1 Kön. 4, 11)

und von den Talmudisten zum Gesetz erhoben. Mischna Berachot 4, 2. Ber. 30a. Maim. §. Tefilla 5, 3.

1) Abraham verläßt zwar wegen der Hungersnoth (Gen. 12, 10) Palästina ohne Befehl Gottes; indeß — meint Moscati — versteht es sich von selbst, daß er das Land, das ihm Gott zum Wohnort angewiesen (12, 1) auch nicht ohne göttlichen Befehl verließ. — Isaac wandert nach Gerar in Palästina, erhält dort von Gott den Befehl, nicht nach Aegypten zu reisen, sondern in diesem Lande zu bleiben (Gen. 26, 1—3). — Dagegen wird Jakob's Entschluß, nach Aegypten zu reisen (Gen. 45, 28) von Gott gebilligt (46, 3). — Der Talmud bestimmt (Baba batra 91a. Midrasch Mat 1, 1. f. 29a) die Größe der Hungersnoth, die den Entschluß, Palästina zu verlassen, rechtfertigen kann.

2) Man vergleicht den talmudischen Spruch עד יעבור עמך ה' וביאה ראשונה עד יעבור עמך ה' וביאה שנייה (Gen. 22, 12) und: „Ich will nicht verlassen die Wohnung meines Vaters, weil ich fürchte, daß ich nicht mehr dort sein werde.“ (1 Kön. 4, 11) und: „Ich will nicht verlassen die Wohnung meines Vaters, weil ich fürchte, daß ich nicht mehr dort sein werde.“ (1 Kön. 4, 11)

3) Dem bekanntlich kehrten nur 42360 Israeliten mit 7337 Knechten und Mägden und 200 Sängern und Sängerinnen zurück. Esra 2, 64 ff. — Der Ausdruck „und wachere die Fremden in ihrer Heimath“, für den sich keine biblische Stelle zur Bestätigung geben läßt, bezieht sich vielleicht auf den Ausspruch R. Eliesers (Midb. 69 b vergl. Raschi) „Ich will nicht verlassen die Wohnung meines Vaters, weil ich fürchte, daß ich nicht mehr dort sein werde.“ (1 Kön. 4, 11)

4) Zu der vom Autor gegebenen Deutung der citirten Stellen aus dem Hohelied finden sich einige Anklänge in dem Targum-Midrasch dieses Buches, indem da ebenfalls das Exil mit dem Schlaf, die Prophezie mit dem Wachen verglichen wird. Targum Hohelied 5, 2. „Ich will nicht verlassen die Wohnung meines Vaters, weil ich fürchte, daß ich nicht mehr dort sein werde.“ (1 Kön. 4, 11)

Herz ist wach“ — er bezeichnet die Verbannung mit Schlaf und das wache Herz mit der unter ihnen fortbauenden Prophetie. — „Horch, mein Geliebter klopft“ Gott ruft ihn zur Rückkehr — „Mein Haupt ist voll Thau“ — der Gottesgeist, der aus dem Schatten des Tempels heraustritt. Die Worte: „Ich habe ausgezogen meinen Rod“ beziehen sich dann auf ihre Sanftmütigkeit bei der Rückkehr und „mein Geliebter streckt seine Hand durch die Oeffnung“ (Hoheslied 5, 2—4) auf Esra, der gleich Nehemia und den Propheten in sie drang, zurückzukehren, bis ein Theil, obgleich nur ungern, zurückkehrte und klagte: „Es wankt die Kraft des Lastträgers“ (Nehemia 4, 4). — Daher erging es ihnen nach der Gefinnung des Herzens und ihre Zustände blieben verflümmert, wie sie selbst es waren. Der göttliche Geist ruht nun einmal auf Jeglichem, je nachdem er sich dazu anstellt; wenn wenig, wenig; wenn viel, viel. Ja, hätten wir uns dem göttlichen Geiste gegenüber vollen Herzens und williger Seele gezeigt, so hätten wir von ihm erlangt, was unsere Väter in Aegypten erlangt haben. In der That sind unser Reden: „Blicket euch vor seinem heiligen Berge“ (Ps. 99, 9), „Blicket euch vor dem Schemel seiner Füße“ (Ps. 99, 5), der zurückführt seinen Wohnsitz nach Zion“ u. dgl. nur das Geplauder eines Staates, da wir nicht denken, was wir hierbei aussprechen, ganz wie du gesagt hast, König von Rufar.

25. Rufari. Das genügt mir für diesen Gegenstand. Ich wünsche jetzt, daß du mir Manches, was ich in Betreff der Opfer gelesen und was für den

אני ישנה ולבי ער כנה הגלות בשניה והלב הער החסרת הנבואה ביניהם קול דודי דופק קריאת האלהים לשוב שראשי נמלא טל על חשכינה שיצאה מצללי המקדש ומה שאמר פשטחי את כחנתי על עצלותם לשוב דודי שלח ידו מן החור על עורא שהיה פוצר בהם ונחמיה וחנניאים עד שהודו קצתם לשוב הודאה בלתי גמורה ואמרו כשל כח הסבל ונתן להם כמצפון<sup>1</sup> לבם ובאו הענינים מקוצרים מפני קצורם כי הענין האלהי אינו חל על האיש אלא כפי הודמנתו לו אם מעט מעט ואם הרבה הרבה ואלו היינו מודמנים לקראת אלהי אבותינו כלבב שלם וכנפש חפצה היינו פוגעים סמנו מה שפגעו אבותינו בסצרים ואין דבורנו השתחוהו להר קדשו והשתחוהו להרם רגליו והסתחור שכינתו לציון<sup>2</sup> וזולת זה אלא כמצפון<sup>3</sup> הורויר והדומה לו שאין אחרת חושבים על מה שנאמר בזה וזולתו כאשר אמרת מלך כור:

כ"ה אמר הכוזרי יספיק לי זה בענין הזה וארצה עתה שתקרב לי מה שקראתיו בקרבנות ממה

דמכא דלא יכול לאתקרא משנתיה וקל רוחא דקורשא מוהרא להון על יד נביאיא והות עירא יתרון סדמון לבחון ענה (Gott) Nach allen diesen Dingen sündigten die Israelfitten und übergab sie der Hand Nebuladnezar's, Königs von Babel, und dieser führte sie in die Verbannung, und sie glichen im Exil einem schlafenden Manne, der nicht vom Schlafe erwachen kann, und die Stimme des heiligen Geistes ermunterte sie durch die Propheten und erweckte sie aus dem Schlaf ihres Herzens; da hub an der Herr der Welt, und so sprach er: Kehre zurück in Buße“ u. f. w.

1) Die Editionen haben במצפון. Wir haben die Lesart der Var. aufgenommen.

2) Der Schluß der 17. Spruchformel in der תהא י"ה, der übrigens jünger ist, als die Spruchformel selbst, indem diese zum größten Theil älter als das Exil ist, der Schluß aber dasselbe voraussetzt. In der That war statt dessen früher der Schluß נעבוד ביראה לברך כיראה täglich gebräuchlich. Siehe die Stellen bei Zunz G. B. S. 368 n. b.

3) Sehr starke Parallelen zu dem, was von § 15 an besprochen worden, finden sich bei unserem Autor in der ersten Hälfte des vierten Theils von § 4—24.

Verstand schwer annehmbar erscheint, erklärt: z. B. daß es heißt: „Mein Opfer, mein Brod, zu meinen Feuern, mein angenehmer Geruch“ (4 Mos. 28, 2), daß also von den Opfern gesagt wird, sie seien das Opfer Gottes, sein Brod, sein Geruch.

שיקשה על השכל ממה שאמר אח  
קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחיו ואמר  
על הקרבנות כי הם קרבן ה' ולחמו  
וריתו:<sup>1</sup>  
כ"ו אמר החבר<sup>2</sup> מה שאמר

26. Meister. Der Zusatz „zu meinen Feuern“

1) Der Ausdruck נחם ריח hat, als eine zu starke Versinnlichung des Göttlichen, gleich andern anthropopathischen Ausdrücken der heiligen Schrift schon frühzeitig zur bedeutsamen Umschreibung und Umgehung aufgefordert. Im Allgemeinen hat man darunter das Wohlgefallen Gottes an den Opfern verstanden (Dnk. Gen. 8, 22 וקביל ה' ברוח אש חלב ובתומו יאכלו רק הטעם שקבל הקדוש וישנה לפניו באדם הללו להלל ולרומם השם כמיה ולא אוכל כי כן כתוב אשר חלב ובתומו יאכלו רק הטעם שקבל הקדוש וישנה לפניו באדם הללו להלל ולרומם השם כמיה ולא אוכל כי כן כתוב אשר חלב ובתומו יאכלו רק הטעם שקבל הקדוש וישנה לפניו באדם). Ibn-ʿEfra Gen. 8, 21 מליה לא היה לו לומר שהם כמיה ולא אוכל כי כן כתוב אשר חלב ובתומו יאכלו רק הטעם שקבל הקדוש וישנה לפניו באדם הללו להלל ולרומם השם כמיה ולא אוכל כי כן כתוב אשר חלב ובתומו יאכלו רק הטעם שקבל הקדוש וישנה לפניו באדם). Vergl. Wohlen zur Genesis S. 96. Insofern bedurfte es auch bei unserem Autor nicht einer weiteren Besprechung dieses Gegenstandes, da der Kusari schon oben II, 1—6 die richtige Ansicht über dergleichen Ausdrücke bekommen. Indess bemerkt er diese Frage des Kusari, um zu einem für ihn höchst wichtigen Gegenstande, nämlich zu dem Opferdienste, überzugehen und das Verhältniß desselben zu dem israelitischen Volke auseinander zu setzen. Jene Idee, welche wie ein rother Faden sich durch das ganze System unseres Autors hindurchzieht, die Idee, daß das Volk Gottes (סלה) in dem innigsten Zusammenhange mit dem göttlichen Wesen stehe, aber nur unter gewissen Bedingungen dieser Zusammenhang mit Gott (דבקו בענין אליה) in glänzenden Resultaten (Propheetie, Wunder u. dergl.) zur Erscheinung kommen könne, läßt ihn auch den Opferdienst in ganz anderem Lichte erblicken, als er von einem andern Standpunkt aus erscheinen mochte. Sowie, um jenes hohe Ziel zu erreichen, nicht nur das Volk selbst eine gewisse Befähigung dazu haben, sondern auch eben dies Volk in einem dazu befähigten Lande wohnen mußte — Punkte, mit denen sich der zweite Abschnitt von § 6 an beschäftigt — so gehört endlich als dritte Hauptbedingung noch dazu, daß das Volk in dem Lande gewisse, von Gott befohlene Handlungen ausübte, welche die Schlüsselsteine zu dem göttlichen Bau bilden. Diese Handlungen sind die im Pentateuch enthaltenen Ge- und Verbote, und als deren Mittelpunkt und Kern der Opferdienst. Denn durch diesen wurde es offenbar, ob Alles sich im richtigen Verhältnisse befand, und ob die so vielen einzelnen Glieder sich zu einem organischen Ganzen verbunden hätten; offenbar wurde es aber durch das göttliche Feuer, das sich auf die Opfer herabließ (אש הנפילה לדבר ה') daß jene Verbindung zwischen ihm mit dem Volke „mit meinen Feuern“, d. h. den durch Gottes Wort entstandenen (wonach אש von אש abzuleiten wäre). Dies ist die schmale Brücke, auf der unser Autor von den Anthropopathien להמי נחמי zur hohen Bedeutung des Opferdienstes übergeht.

2) Der mosaische Opfercultus selbst in seiner anerkannten Göttlichkeit, in seiner bis auf die kleinsten Einzelheiten durchgeführten Consequenz hat von den ältesten Zeiten an die Gemüther der jüdischen und christlichen Kirchenlehrer und Religionsphilosophen eifrig beschäftigt. Wir verweisen auf die größeren Werke eines Spencer (de legg. hebr. dissert. II, de ratione et origine sacrificiorum), Joh. Meyer (Tract. de tempor. sacr. et festis Hebr. p. 112—135), G. L. Bauer (Nebstbuch der gottesdienstlichen Verfassung der alten Hebräer. Bd. I, S. 80—314), Joh. Jahn (Bibl. Archäol. Th. III, S. 365—422), Steudel (Vorlesungen über die Theologie des A. T. Berlin 1840, S. 296—333) und theilen die Resultate dieser Forscher in gedrängter Kürze mit, um das Verhältniß unseres Autors zu denselben in das gehörige Licht zu setzen. Im Allgemeinen haben sich über den Opfercultus zwei Hauptansichten geltend gemacht. Die eine betrachtet das Opfer als ein von dem Menschen ausgegangenes Mittel, dem göttlichen Wesen seine Dankbarkeit zu bezeigen, es um Gnade, um Schutz anzusuchen u. dergl., und die Beibehaltung der Opfer im mosaischen Gesetz als eine Consequenz, die Gott den Israeliten wegen der heidnischen Gebräuche, in denen sie aufgewachsen waren, gewährte. Diese Meinung wird dadurch bekräftigt, daß nach den

gleich alle Schwierigkeiten aus. Er meint nämlich, לאשי משר כל קשה הוא אומר, כי הקרבן ההוא והלחם וריח הניחוח, daß jenes Opfer, das Brod und der angenehme Geruch,

biblischen Erzählungen schon lange vor der Gesetzgebung Opfer gebracht wurden (Abel, Cain, Noah, Abraham), und unterstützt durch das häufige Anklampfen der Propheten gegen den Opferdienst an sich. — Zu dieser Ansicht bekunnt sich der größte Theil der Kirchenväter, Justinus Martyr, Origenes, Tertullianus, Chrysostomus, Theoboretus, Cyrillus, Epiphantus, Hieronymus, Procopius, deren Worte von Spencer a. a. O. angeführt werden; ferner R. Levi (Baj. Rab. R. 22 f. 164 a. לפי שהי ישראל לחשים אחר עין במצרים והיו מביאים קרבניהם לשעירים ודכתיב ולא יבחנו עוד . . . . . והיו מקריבים קרבניהם באיסור במל וזרעיות באות עליהם אמר הק"בא היה מקריבים לפני בכל עת קרבנותיהם במהל מועד והן נזם כשיבדו על הקרבנות לא צוה להם שיקריבו אלא D. Kimchi (Jerem. 7, 23. (נפרשים מעין והם נצלים אדם כי יקריב), Maimuni (More III, 32) und Abarbanel (Einleitung zu Leviticus). — Hingegen betrachten Philo (de sacrificiis Abeli et Caini, de victimis) und die Schriftsteller des R. T. (Hebr. 9, 1 ff.) die Opfer und den ganzen mosaischen Cultus als Sinnbilder, Symbole, Typen des Weltalls, des Himmelsreichs u. dergl. Ihnen stimmen bei R. Nehemia (Sallut מורי Col. 419. אהל מועד שעשה משה במדבר כנגד משה בראשית ירעות כנגד שמים וארץ וגו' und fast alle späteren jüdischen Theologen, als Ibn-Esra, R. Alphon ha-Levi, R. L. b. Gerson, R. Moses ben Nachman, R. Moses Hirschles; vergl. besonders R. Bachji Ex. 25, 9 und die Schlussworte Mendelssohn's zu seinem Commentar zu Exod. Nicht minder fand unter christlichen Theologen diese Meinung Beifall, und sind unter Vielen hier vornämlich Deyling (observ. sacrae de typis proprie dictis et innatis), Lundius (die alten jüdischen Heiligtümer), Wernketos (Alterth. S. 138), J. D. Michaelis (Entwurf der typischen Gottesgelahrtheit 1763), Blasche (neue Aufklärung über die mosaische Theologie 1789), Tholud (das A. T. im N. T. 1836), Bähr (Symbolik des mosaischen Opfercultus, Leipzig 1840. Vergl. A. Z. b. Judenthums 1841 die Anzeige darüber) zu nennen. — Wenn als das wesentliche Unterscheidungsmerkmal beider Ansichten der Ursprung derselben aufzufassen ist, der bei der ersten menschlich und von Gott nur gebildet, bei der zweiten göttlich ist, so sieht man leicht, daß unser Autor der zweiten Klasse zugerechnet werden muß. Aber auch insofern ist er kein Typolog, denn er symbolisirt nicht, d. h. er glaubt nicht, daß die einzelnen Bestandtheile des Cultus hingestellt seien, um die Bestandtheile irgend eines andern Ganzen im Reiche des Geistigen oder des Sinnlichen zu bezeichnen; sie entsprechen dem, womit er sie vergleicht, nur a posteriori, gleichsam zufällig. Man wird dies um so leichter einsehen, wenn man dem Gedankengange des Autors im folgenden Paragraphen nachgeht. Nachdem er in den ersten Zeilen desselben seine Ansicht über den Opfercultus hingestellt (s. oben), so findet er, da es sich um Erklärung derselben handelt, als nächstliegend die Vergleichung der Einrichtung des Stiftszeltes mit dem menschlichen Organismus. Wie dieser aus unzähligen kleinen Theilen besteht, deren jeder einzelne oder auch mehrere zusammen, ein Lobtes, Unbrauchbares sind, die aber gehörig mit einander verbunden nicht mehr zusammengeheft sondern ein Ganzes sind, und zwar ein Ganzes, das befähigt ist, eine denkende Seele (נפש מדברית) in sich aufzunehmen, so waren auch die einzelnen Geräthe des Stiftszeltes eben weiter nichts als Geräthe, aber so wie es ausgerichtet war und „Moses die Arbeit vollendet hatte, da bedeckte die Wolke das Stiftszelt und die Herrlichkeit des Ewigen füllte das Mischkan“ (Exod. 40, 34. 35). Wie es im menschlichen Organismus wichtige und minder wichtige, höhere und niedrigere Organe giebt, deren jedem sein bestimmtes Geschäft angewiesen ist; wie die niedern Organe, obgleich den höhern dienlich, eben nur dadurch sich erhalten, daß sie den höhern dienlich sind, so ist auch bei dem Stiftszelte das Verhältniß der höheren zu den niederen Geräthen und Betriachtungen. Wie endlich im menschlichen Organismus es ein Organ giebt, um das sich Alles dreht und von dem unbedingt das Leben des Ganzen abhängt (das Herz), so bei dem Stiftszelte die Bundeslade. Und so sieht sich der Autor veranlaßt, nachdem er die menschlichen Organe selber besprochen hat, immer tiefer in die Vergleichung einzugehen, und jedes Organ des einen jedem Organ des andern gegenüber zu stellen, und siehe da — Alles trifft so schön zusammen, daß man leicht glauben

die Gott zugeschrieben werden, zu „seinen Feuern“ gehören, d. h. zu dem Feuer, das auf Gottes Wort entstand und das die Opfer verzehrte, während die Priester das Uebrige aßen. Die Absicht ist die, eine solche Ordnung zu treffen, daß der König sich auf eine geistige, nicht in einer sinnlichen Weise darauf niederließe. Nimm als Gleichniß des göttlichen Geistes die vernünftige Seele an, die sich in den negativ-animalischen Körper niederläßt. Wenn seine vegetativen Elemente in gehörigem Verhältniß und seine höheren und niederen Kräfte so geordnet sind, daß sie sich für eine höhere Stufe als die animalische eignen, so ist

אשר הם מיוחדים אלי אמנם הם לאשי ר"ל האש הנפעלת לרכבו יח' אשר טאכלה הקרבנות ואחר כן יאכלו הכהנים שאר חלקה והכונה בזה חקן הסדר כדי שיחול בו המלך חול גדולה לא חול מקום ושום<sup>2</sup> דמיון הענין האלהי הנפש המדברת החלה בגוף טבעי בהמי כאשר נשחוו טבעיו ונסדרו כחציו העליונים והתחתונים<sup>3</sup> סדור נכון

könnte, der Schöpfer des Stiftszeltes habe es ganz nach dem Muster des Menschen gebaut; eine Schlussfolge, vor der sich zu verwahren unser Autor nicht verfehlt, im Gegentheil seine Abneigung gegen dergleichen Deutungen, wie sonst auch häufig, ausdrückt. Arama: Alebat Nizhat c. 57 sucht die Deutung zu widerlegen.

1) אש הגעילה ist das göttliche Feuer, das sich auf die Opfer herabließ, wenn sie Gott gefällig waren. Siehe oben II, 14.

2) שום ist Imper. Hiermit fängt die Vergleichung des Cultus mit dem menschlichen Organismus an, wobei man dem Verf. die Gerechtigkeit widerfahren lassen muß, daß er seine Ansichten von dem menschlichen Organismus auf eine für den Standpunkt seiner Zeit höchst befriedigende Art auseinander gesetzt hat. Er behauptet mit Recht, daß nur bei gleichmäßigem Stande der höheren und niederen organischen Kräfte sich jenes Gleichmaß im Körper finde, welches die ungetrübte Herrschaft des Geistes, als König im menschlichen Organismus bebingt. Werde jene Ordnung gestört, dann verliere auch der Geist an Reinheit und Klarheit. Er kennt ferner schon den Anteil des Magens und der Leber an der Verdauung, steht also über der Galenischen Ansicht, die von der Leber den Ursprung aller Venen ableitet. Ferner kennt er den Gang des im Verdauungsapparat bereiteten Speiseflastes (Chylus) nach dem Herzen, um sich dort mit dem Blute zu vermischen; so weiß er, daß die Nutrition der einzelnen Theile im ganzen Körper vom Blute, das zu ihnen strömt, abhängt, ja daß auch die Digestionsapparate selbst auf diese Weise ernährt werden. Aus der Blutbildung durch den Chylus, der in dem Darmkanal bereitet wird, leitet er den Zusammenhang zwischen dem Herzen einerseits und dem Magen, der Leber und den andern Verdauungsorganen andererseits her. Ueber die Bedeutung und Function der thierischen Secretionsorgane als Reinigungsapparate des Körpers von überflüssigen Stoffen, ebenso über den Nutzen der Extremitäten als Bewegungs- und Vertheidigungsorgane, und endlich über die Bedeutung der Sinneswerkzeuge als Mittel, die äußeren Erscheinungen wahrzunehmen und den Zustand unseres Körpers zu erkennen, spricht sich unser Verf. ziemlich klar aus, und wir hätten nur noch zu bemerken, daß er dadurch, daß er dem Herzen vorzugsweise den Sitz der Lebenskraft vindicirt und von ihm selbst die Thätigkeit des Gehirns abhängig macht, sich als Anhänger der Sämrörthalpathologie deutlich zu erkennen giebt (כי הים הוא הגוף), und er darin einen zu seiner Zeit allgemein verbreiteten Fehler theilt, der erst im vergangenen Jahrhundert erkannt worden ist.

3) Unter lebenden Körpern versteht man solche, die nicht bloß den allgemeinen physischen Kräften, als der Schwere, Theilbarkeit, Attraktion u. s. w. unterworfen sind, sondern die auch noch eine besondere Grundkraft (נפש החיה) besitzen, durch die sie die Erscheinungen der Entwidlung, des Wachstums, der Reizbarkeit, der Fortpflanzung und der Vergänglichkeit hervorbringen (vergl. I, 33. S. 38). Die allgemeinen Erscheinungen, welche Pflanzen und Thieren gemeinschaftlich sind, nennt man organische, und sie dienen vermöge der Stoffaufnahme,

er würdig, daß der König Verstand sich auf ihn niederlasse, ihn zu unterweisen, zu leiten und sich ihm zuzugesellen, so lange diese Ordnung besteht, während er mit Aufhebung dieser Ordnung sofort entweicht. Der Unwissende glaubt nun, der Verstand bedürfe der Speise, des Trankes, des Athemholens, weil er sieht, daß der Verstand bleibt, wenn diese Dinge bleiben, dagegen entweicht, wenn sie fehlen; was doch nicht so ist. So ist es mit dem göttlichen Geiste. Er thut Allen wohl, sucht für Alle das Gute, und wenn das Verhältniß so geordnet und eingerichtet ist, daß der Mensch für seine Leitung empfänglich ist, so weigert er sich nicht, auf ihn niederzusenken Licht und Weisheit und Erkenntniß. Wird die Ordnung gestört, so ist er für dies Licht unempänglich und dieses geht verloren. Der göttliche Geist selbst ist zu erhaben, als daß ihn eine Veränderung oder ein Schaden treffen könnte durch irgend einen Theil in der gottesdienstlichen Ordnung, als Dienstverrichtung, Opfer, Räucherwerk, Gesänge, Essen und Trinken und alles dies in höchster Reinheit und Heiligkeit. Und wenn es davon heißt: „Dienst des Ewigen“ (4 Mos. 8, 11), „Brod deines Gottes“ (3 Mos. 21, 8), so sind alle diese Ausdrücke nur Bezeichnungen für sein Wohlgefallen an der guten Ordnung im Volke und in der Priesterschaft, und daß er ihr Opfer — bildlich gesprochen — annimmt, und daß er auf ihnen ruht, ihnen zur Ehre. Er selbst ist aber zu erhaben und

לענין יותר נעלה מענין הבהמות היה ראוי שיחול סלך השכל אצלו להורות אותו ולישרו ולהחבר אצלו כל עת אשר ישאר הסדר ההוא וכאשר יפסד הסדר יפסד ממנו ודומה לכסיל כי השכל צריך למאכל ולמשתה ולרחי<sup>1</sup> בעבור שרואה אותו כי הוא מתמיד בהחמדת<sup>2</sup> נפרד בהפרדם ואיננו כן וכן<sup>3</sup> הענין האלהי מטיב לכל רוצה הטוב לכל ובעת שיסודר דבר ויכון לקבל הנהגתו לא יסנע ממנו לאצול עליו אור וחכמה ודעת וכאשר יפסד סדרו לא יקבל האור ההוא ויהיה הפסדו והתעלה הענין האלהי מהשיג אותו שני או הפסד בכל<sup>4</sup> מה שיש בסדר עבודה מהעבודה והקרבנות והקטורת והזבחים והמאכל והמשתה על חכלית הטהרה והקדושה נאמר<sup>5</sup> בהם עבודה ה' ולחם אלהיך וולחי זה והכל כנוי לרצונו בסדר הטוב באומה והכהנים וקבולו מנחתם על דרך הדמיון וחולו<sup>6</sup> אצלם לכבוד

Ernährung, Athmung und Zeugung (vergl. I, 31) blos zur Erhaltung des Individuums und der Gattung. Außer diesen organischen Eigenschaften treffen wir bei den thierischen Körpern noch zwei andere Grundkräfte an, nämlich die Fähigkeit sich willkürlich zu bewegen, und das Vermögen, Reize zu empfangen und darauf zu reagiren. Diese beiden Momente nennen wir animalische Eigenschaften, weil sie nur an dem den Thieren zukommenden Gewebe von Muskeln und Nerven vorkommen; der menschliche Organismus aber schließt nicht nur alle diese drei Richtungen (physische, organische, animalische) in sich ein, sondern erhebt sich auch noch über alle irdischen Geschöpfe durch das höhere Erkenntnißvermögen (נפש המסכיל I, 35), Willensfreiheit und Vernunft. Demnach bezeichnet unser Autor mit כוח החיות die genannten physischen und organischen Eigenschaften des Körpers und mit כוח העליונים die animalischen Grundkräfte, und versteht unter מלך השכל das hauptsächlich dem Menschen zukommende Erkenntnißvermögen.

1) Soll hier vielleicht unter ייח nicht blos Geruch, sondern überhaupt Lust, Athem verstanden oder ייח statt ייח gelesen werden? Moscato's Erklärung כבוד ייח scheint zu gezwungen.

2) Statt וכן haben die Ausgaben אכן.

3) וכל.

4) עד שנאמר.

5) Die beiden Verbalia כבולו וחילו kann man entweder als mitabhängig von כנוי, also coordinirt mit לרצונו, oder selbstständig auffassen, und sagen: Sein Annehmen ihrer Opfer ist auf bildliche Weise und sein Nutzen bei ihnen als die Ehre, die er ihnen erzeugt, zu verstehen.

heilig, als daß er einen Genuß von ihrem Essen und Trinken hätte; vielmehr dienen diese ihrem Leben selbst. So wird durch den Magen und die Leber die Verdauung bewerkstelligt; der feinere Saft wird durch das Herz bereitet, und der feinste Saft durch den Geist, und auf diese Weise nicht nur Herz und Geist und Gehirn, sondern auch eben die Verdauungswerkzeuge und die übrigen Glieder mittelst der durch Arterien, Sehnen, Adern zu ihnen gehenden Kräfte gestärkt. Mit einem Wort: Die Mischung

להם והוא נעלה ונקדש מן ההנאה במאכלם ובמשתיהם אך מאכלם למפשותם כמו שעכול האצטומא והכבד כאשר היה נתקן<sup>1</sup> ואחר כך יתקן הצלול ממנו בלב והצלול שבצלול ברוח יתקן<sup>2</sup> הלב והרוח והמוח במזון והוא יוחזקו גם כן כלי העכול ושאר האיברים ברוחות ההולכות אחריהם מן הדפקים והעצבים והורידים<sup>3</sup> וכללו של

1) Da der thierische Organismus vom Augenblick seiner ersten Bildung an bis zum letzten seines Daseins unendlich viele Veränderungen und Verluste erleidet, denen er nur durch beständige Erneuerungen seiner elementaren Bestandtheile Trotz bietet, so ist es nothwendig, daß er gewisse Materien (Luft, Feuchtigkeit, Wärme) immerwährend, und Ersatzstoffe oder Nahrungsmittel von Zeit zu Zeit aus der Außenwelt in sein Inneres aufnehme. Diese Stoffe müssen, um in seine Substanz überzugehen, eine gewisse Veränderung erleiden, welche Ähnlichkeit mit dem chemischen Prozeß des Kochens hat (concoquere, verdauen). Man nennt diesen Vorgang im Allgemeinen Assimilation, und versteht unter Verdauung die Vereitung eines Saftes, Chylus, aus den Speisen. Die für diesen Verdauungsprozeß bestimmten Organe sind, wie unser Verf. richtig bemerkt, der Magen und die Leber. Der Magen dient dazu, die im Munde gekauten und eingespeichelten Nahrungstoffe mittelst des in ihm enthaltenen Magensaftes in Chymus (Nahrungsbrei) zu verwandeln. Die Leber trägt durch die in ihr bereitete Galle also mittelbar zur Verdauung bei, indem letztere als Reizmittel wirkend den Darmkanal zur gesteigerten Bewegung und vermehrten Absonderung des Darmsaftes (succus entericus) veranlaßt. Hierdurch wird das Nahrungsmittel nicht nur aufgelöst und erweicht, sondern es wird auch mit thierischen Stoffen besonderer Art vermischt, worauf die Ausziehung des eigentlich ernährenden Saftes geschieht. Der letztere sammelt sich in eigenen Lymphgefäßen und Saugadern an, steigt in einem besondern Kanale, Speisefaströhre, zur Brusthöhle, wo er in der Lunge durch den Zutritt des atmosphärischen Sauerstoffs seine rothe Farbe erhält, und mündet dann sofort in die rechte Herzkammer, um nun als Blut durch den Körper zu rollen und die einzelnen Theile zu ernähren. Da dem Autor die Circulation des Blutes unbekannt war, so mußte ihm natürlich dieser letzte wichtige Punkt entgehen, und wenn er auch weiß, daß das Blut das Ernährende ist, so müssen doch, um die Ernährung aller Theile, wozu keine sichtbaren Gefäße führen, man (Vgl. Munt: Le Guide I, p. 355 Anm.) zu Hilfe genommen werden, denen dies Amt anvertrant ist.

2) יתקן muß beidemale, da es nothwendig passiv ist, entweder יתקן (analog mit נתקן) oder mit ausgefallener mater lectionis יתקן (analog mit יתקן) gelesen werden.

3) Diese Namen von Gefäßen des menschlichen Organismus lassen sich nicht ganz treffend und bestimmt wiedergeben, weil die Begriffe der mittelalterlichen Physiologen und Anatomen noch über Alles verwirrt waren, und Manches verschmolzen, was heute getrennt werden muß; nur Etymologie und Dialektvergleichung können hier einen Restabon abgeben. רפס, die Abspender, sind die Arterien oder Pulsadern; ebenso heißt im arabischen رافس arteria von رافس schlagen. Bekanntlich ist es das Geschäft der Arterien, das vom Herzen durch die Venen ausgeflossene Blut nach demselben zurückzuführen; aber bevor man vom Blutumlaufe wußte, hielt man dieselben für leer, und für die Gänge von رוח, den ernährenden Kräften. — וררים schon im Talmud häufig, arab. وريد, sind die Blutadern, Venen; offenbar abgeleitet von وريد = وري, nach Euphorz von وري, Rose,





und den ausströmenden Dampf im Gleichgewicht erhalten werde. So bedarf es, um das von den Speisen Uebriggebliebene hinwegzuschaffen, Organe mit abstoßender Kraft, Organe des Auswurfs und des Urins. Alles das, was wir genannt, bildet also den Körper. Nun bedarf es auch der Bewegung des Körpers von einem Ort zum andern, um das zu suchen, was man braucht und das zu fliehen, was schaden könnte; bedarf solcher Glieder, die etwas bringen und etwas abstoßen; d. h. Hände und Füße; bedarf Rathgeber, die angeben, was man fürchten, was man wünschen solle; die da wissen, was gewesen, die aufzeichnen und merken, was vergangen, damit man in Zukunft vor dergleichen sich fürchte oder es erhoffe; also es bedarf äußerer und innerer Sinne, deren Sitz der Kopf durch Hilfe und Vermittelung des Herzens ist. Der ganze Körper ist also so geordnet, daß Alles auf die Regierung des Herzens zurückgeht; denn dies ist das erste Lager der Seele; eine Verbindung derselben mit dem Gehirn ist nur eine sekundäre, durch das Herz vermittelte. — Ganz so ist auch die Ordnung des göttlichen Lebens, gemäß dem, was Josua sagte: „daran sollt ihr erkennen, daß ein lebendiger Gott in eurer Mitte ist“ (Jos. 3, 10). Das Feuer entstand durch den Willen Gottes, wenn er Wohlgefallen am Volke hatte, und diente als Zeichen der Aufnahme ihrer Spenden und Gaben; denn das Feuer ist der feinste und höchste von allen Körpern unter der Mondspähre. Der Ort, an dem es haftete,

למיתר החוה לעבודת הנשימה לחשוט מוג'ה'ל באויר הנכנס והעשן היוצא<sup>1</sup> והוצרך לבקר מותר המונות<sup>2</sup> אל כלים מכוח דוחות וכלי היציאה והשחת והיה הגוף סכל אשר זכרנו והוצרך אל העתקה הגוף ממקום למקום לבקשת מה שצריך אליו ולכרות ממנו שיוקחה וכלים שיביאו אליו וידחו מעליו והוצרך אל ידים ורגלים והוצרך אל יועצים מתרים במה שירא ממנו ויקוה אותו יודעים מה שהיה כותבים ומזכירים מה שעבר להודיע ממנו לה לעתיד וללקוחו והוצרך אל החושים הנראים והנסתרים והיה הראש מחניהם בעורת הלב והמשכחו<sup>3</sup> והיה הגוף כלו מסודר אחר שב אל הנהגת הלב אשר הוא מחנה הראשון לנפש ואם תחול במוח הוא חול שני במצוע הלב וכן נסדר החיות האלהי כאשר אמר יהושע בואת תרעון כי אל חי בקרבכם נפעלה האש בחפץ האלהים ברצונו באומה והיתה אות קבל מנחתם וחשודתם<sup>4</sup> כי האש הוא הדק והנעלה מכל אשר תחת גלגל הירק

1) Bei der Respiration findet eine abwechselnde Thätigkeit statt, die wir Ein- und Ausathmen, inspiratio und expiratio nennen. Bei der erstern tritt die zur Fortdauer des Lebens notwendige atmosphärische Luft (אוויר) durch Nase, Rethlopf und Luftröhre in die Brust, dient zur Entmischung und Verwandlung des venösen schwarzen in arterielles, hellrothes Blut, und kehrt mit den ausgeschiedenen Luftstoffen (Kohlenstoff, Stickstoff, Wasserstoff) getrennt aus den Lungen durch Luftröhre, Rethlopf und Nase beim Ausathmen als Fumus (אש) wieder heraus. Die älteren Physiologen (seit Aristoteles) indeß glaubten, der Athmungsprozeß diene dazu, die thierische Wärme, vorzüglich des Herzens, abzukühlen.

2) Um die unbrauchbaren Stoffe aus dem Körper zu entfernen, besitzt der thierische Organismus einen eigenen Apparat von Secretions- und Excretionsorganen. Zu diesen Stoffen gehören alle diejenigen, welche das Blut, um sich in seiner gehörigen Qualität zu erhalten, absetzt und aus dem Körper abschafft, wie Urin, Schweiß u. s. w.

3) Unter den Sinnen versteht man im Allgemeinen Organe, welche das Vermögen besitzen, die äußern Erscheinungen wahrzunehmen, zu erkennen, und uns von dem Eindruck zu unterrichten, welche die Außenwelt auf uns macht. Daß der Verfasser den Mittelpunkt des Empfindungsvermögens in das Herz verlegt, ist schon oben besprochen worden. S. 130 Anm. 2.

4) Moscato führt eine Lesart an, welches dem מוח zu coordiniren wäre: והיה וחשודתם: „Es war ein Zeichen — und eine Antwort für sie“.

war das Fett der Opferstücke, der Dampf derselben, der Dampf der Wolke des Räucherwerks und der Oele, wie es denn die Art des Feuers ist, daß es sich nur an Fett, Fettigkeit und Oel anschließt, gleichwie die Lebenswärme sich mit dem feinsten Saft, dem Blute, verbindet. Nun gab Gott Vorschriften über den Brandopferaltar, den Räucheraltar, den Leuchter, ferner über die Brandopfer, das Räucherwerk, das Leuchtlöl und das Salböl. Der Brandopferaltar hat die Bestimmung, daß an ihm das sichtbare Feuer zur Erscheinung komme, der goldene Altar ist für ein leichteres, feineres Feuer; am Leuchter sollte das Licht der Weisheit und der Erkenntniß haften, am Tisch die irdischen Güter; wie unsere Lehrer sagen: „Wer weise werden will, wende sich nach Süden, wer reich, nach Norden.“ Alle diese Dinge stehen im Dienst der Lade und der Cherubim, welche die Stelle des Herzens und der darüber schwebenden Lunge einnehmen. Nun bedürfen sie aber noch anderer Geräte und Diener, z. B. Becken mit Gestell, Zangen, Pfannen, Schüsseln, Löffel, Schalen, Töpfe, Gabeln und so weiter. Es war auch ein Raum nöthig, der alles dies umschließt, also Wohnung, Zelt mit seiner Decke, und um Alles zu wahren, den Vorhof der Wohnung mit seinen Geräthen. Dann brauchte man Träger für alles dies, und dazu wählte Gott die Söhne Levi, die ihm Nächsten, besonders seit

טהגופות והיה מקום חולה שומן<sup>1</sup> חלבי הקרבנות ועחרם ועשן ענן הקטורת והשמים בדרך האש אשר איננה נחלית כי אם כחלב בשומן ובשמן כחום טבעי אשר הוא נחלה בך השמן מהדם וצוה האל ית' במזבח העולה ובמזבח הקטורת והמנורה ואחר כן העולות וקטורת הסמים ושמן המאור ושמן המשחה אולם מזבח העולה להדבק בו האש הגלויה ומזבח הזהב לאש היא יותר קלה ודקה אבל המנורה להדבק בה אור החכמה<sup>2</sup> והדעת והשלחן<sup>3</sup> להדבק בו הטובות הגופיות כמו שאמרו רבותינו הרוצה להתחכם ידרים הרוצה להתעשר יצפין<sup>4</sup> וכל אלה עבודות לארון ולכרוכים אשר הם במדרגת הלב והריאה מרחפת עליו והוצרך לאלה כלים ושמיים כמו הכיור וכנו ומלקחים ומחתות וקערות וכפות ומנקיות וסירות ומולגות וזולת זה והוצרך אל דבר שישמור אותם המושכן והאהל ומכסהו ולשמור הכל חצר המושכן וכליו והוצרך לנושאים לכל אלה ובחר האלהים לזה בני לוי שהם הקרובים כל שכן מעת

1) Von חלב unterscheidet sich שומן bekanntlich dadurch, daß jenes das (zum Essen verbotene) Nierenfett, dies im Allgemeinen Fett bezeichnet, daher hier von einem שומן der חלבי die Rede sein kann. Man vergleiche die berühmte Stelle in Ibn-Esra zu Lev. 7, 23.

2) Ähnlich sagt Bähr (Symbolik des mosaischen Cultus Th. I, S. 443): „Wenn die biblische Urkunde nachdrücklich ein besonderes reines Oel für den heiligen Leuchter verlangt, so darf uns dies nicht als Kleinlich erscheinen; es folgte aus dem, was das Licht hier vorstellt. Es mußte, wenn die höchsten himmlische Erkenntniß symbolisirt werden sollte, das Licht auch möglichst gereinigt sein“ u. s. w.

3) Vergl. Philo περί Μωΐσεως III, p. 115 (ed. Mang.): ἡ δὲ τράπεζα τίθεται πρὸς τοῖς βορραιοῖς, ἐφ' ἧς ἄρτοι καὶ ἄλλες, ἐπειδὴ τῶν πνευμάτων τὰ βόρεια τροφίμωτάτα, καὶ δίδου ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς αἱ τροφαί.

4) Baba batra 25b: ומימנו שלחן בצמן ומנורה בדרום. ור"ל כל אמר לעולם ידרים שמתוך שמתחכם מתעשר. Mit Recht bemerkt Geiger (Melo Chofnaim S. 48), daß der letztere Theil des hier citirten Ausspruches sich an Hiob 37, 22 (von welchem Verse erst kurz vorher im Talmud die Rede war) anlehne, und dann durch den antithetischen Zusatz ידרים erweitert worden.

der Begebenheit mit dem Kalbe, bei der es heißt: „Und es sammelten sich zu ihm alle Söhne Levi“ (2 Mos. 32, 26). Den angesehensten unter ihnen, Elasar, erwählte er für das edelste und feinste unter den Geräthen. „Die Aufsicht Elasar's, Sohn Ahron's des Priesters, sei das Salböl, das Räucherwerk, das beständige Mehlopfers und das Leuchtlöl (4 Mos. 4, 16), lauter Dinge, an denen das reine, feine Feuer, das Licht der Weisheit und Erkenntniß und das Licht der Prophetie durch Urim und Tummim haftet. Der nach Elasar geordneten Levitenklasse, nämlich den Söhnen Rehat, gab er die inneren Glieder zu tragen, Lade, Tisch, Leuchter, Altäre und die heiligen Geräthe, mit denen man den Dienst verrichtet; von ihnen heißt es: „Der Dienst des Heiligthums ist auf ihnen, auf der Schulter sollen sie tragen“ (4 Mos. 7, 9), gerade wie die innern Glieder keine Knochen haben, die sie tragen helfen, sondern von den Kräften und Geistern getragen werden, mit dem, was an ihnen haftet. — Die Levitenklasse, die nach ihnen kommt, die Söhne Gerson's, haben das Tragen der zarteren, äußeren Glieder, der Teppiche der Wohnung und des Zeltes, seiner Decke, der Zuchaschbede, des Vorhanges. Die auf sie folgende Klasse, die Söhne Merari, tragen die größeren Glieder, die Haken, Bretter, Kiegel, Säulen, Fußgestelle. Die beiden letzteren Klassen bedienen sich bei ihren Lasten der Wagen; denn so heißt es: „Zwei Wagen für die Söhne Gerson und vier Wagen für die Söhne Merari je nach ihrem Dienste“ (4 Mos. 7, 7. 8); alles, wie die göttliche Weisheit es angeordnet und eingerichtet. Es sei nun fern von mir zu behaupten, daß die Bedeutung des Gottesdienstes gerade die Ordnung gewesen sei, die ich ausgeführt; sie kann etwas weit Wunderbareres und Erhabeneres sein. Jedenfalls ist die Lora von Gott und wer sie vollkommen in sich aufnimmt, ohne mit seinem Verstande darüber zu ängeln, steht höher, als der Klüglinge und Einfache. Doch, wer einmal von

העגל שנאמר ויאספו אליו כל בני לוי ובחר לנכבד שבהם והוא אלעזר הכהן לנכבד שבדברים והדק שבהם כמו שאמר ופקודת אלעזר בן אהרן הכהן שמן המשחה וקטורת הסמים ומנחת החמיר ושמן המאור כל אלה אשר נתלית בהם האש הרכה<sup>1</sup> והדקה ואור החכמה והדעת ואור הנבואה באורים וחומים ולנכבדת שבכחות הלוים אחריו והם בני קהת לשאת האברים הפנימים כמו הארון והשלחן והמנורה והמזבחות וכלי הקודש אשר ישרתו בהם ובהם נאמר כי עבודת הקודש עליהם בכח ישאו כאשר אין לאברים הפנימים עצמות שעוזרים על נשיאתם אבל הכחות והרוחות נושאים אותם במה שדבק בהם ולמי שתחתם מהללים והם בני גרשון נושאת האברים הרכים החיצוניים והם יריעות המשכן ואהל מועד מכסו ומכסה החוש ומסך ולמי שתחתם והם בני מררי לשאת האברים הקשים קרסיו קרשיו בריחיו עמודיו וארניו ונעזרו שתי הכחות בנשיאתם בעגלות כמו שאמר שתי העגלות לבני גרשון וארבע עגלות לבני מררי<sup>2</sup> כפי עבודתם כל זה בסדר ותכונת חכמת<sup>3</sup> אלהית ואינני גוזר חלילה שהכונה מעבודה הווא הנה הסדר הזה אשר זכרתי אבל מה שהוא יותר נפלא ונעלה ושהוא<sup>4</sup> תורה מאת האלהים יתברך ומי שקבלה קבל שלם מבלי

1) Var. הוכה was richtiger scheint.

2) Dieser Satz entspricht nur dem Sinne, nicht aber den Worten nach der Stelle, Num. 7, 7. 8. indem der Autor das, was zum Belege nicht nöthig schien, ausgelassen hat.

3) Die st. constr. steht hier ausnahmsweise statt des st. absol. Vgl. Gesen. Lehrgeb. S. 680. Vielleicht, daß diese Abnormität hier durch den Gleichklang des vorhergehenden הכונה und des folgenden מלחית veranlaßt wurde.

4) Man hat sich aus dem negativen גוזר אינני ein diesem entsprechendes affirmatives Verbum zu ergänzen, von welchem das w von ושהיא abhängig ist. Also: „Ich behaupte nicht, daß....; ich glaube vielmehr, daß....“

jener höheren Stufe sich abgeneigt hat zur Forschung, hin, für den ist es doch besser, daß er die Resultate der Weisheit daraus ziehe, als daß er sie bösen Spekulationen und Zweifeln überlasse, die uns Verderben führen.

27. Rufari. Du hast, Meister, deinen Vergleich trefflich ausgeführt; nur für den Kopf und dessen Sinne habe ich eben so wenig wie für das Gefühl eine Parallele gehört.

28. Meister. Ganz recht. Die Wurzel aller Kenntniß war in die Erde niedergelegt, welche die

אנחחכם בה בשקלו הוא מעולה ממי שיתחכם בה וחקר אך מי שנאמר מהמדריגה העליונה ההיא אל המחקר טוב שיוציא בהם מוצאי החכמה משיעונם לסכרות רענן ולספקות המבאאות אל המבדון: 1

כ"ו אמר החכמי הפלית החבר בפה שדמית אלא שהראש וחושיו לא שמעתי לו דמיון ולא לשמן המשחה:

כ"ח אמר החבר אמה הוא ששורש<sup>2</sup> החכמה מופקר בארץ

1) Der Inhalt dieses ganzen Abschnittes wird mit andern Gedanken des Autors in folgender Weise von Josua b. Schosch (Schüler des רש"א) in seinem Derafschot zu פיקרא und gleichlaufend von Isak Raro (Isak Ischak ebenfalls zu פיקרא) wiedergegeben: ובה האריך בזה החבר למלך כחך כשאל ספק ענין הקרבן ואמר יש בזה חכמה ענין קשה מאוד והוא הקרבן הכתיב את קרבני לחמי האדם האלה שאינו גוף ולא בזה בגוף אהם מיתמים לו במלך השיב לו שם כתיב לאישי שאינו אלא לאישים השיב מה הוא רוח גומתי ונבכחם מקומות רוח ניתה ועוד אומרים תכמים שני הקרבן שורה כבוד ה' בעינם ומפושטין הקרבן לשון קרבות ואומרים אחר שבגלו הקרבות לא ירדה שכינה היו חסם מה ענין דבר רתני כשיחקר ע"י דבר גומתי והשקת החבר אמת וצריך כי בזה הקרבן נעשה בזה"ס ובארץ הקדושה הימה השכינה מורם שם אמר המלך עמה הוסקת לי על קשייתו וני יש בעולם סקום קדוש יותר קדושה אמר החבר אתה סכריתני להשיב לי על דבר נסתר באמת יש בעצת רבות בתורתנו שאין אנו יכולים להשיגו קצת השכל אלא מצד הקבלה ואפילו מה שדרשנו הוא דבר סודות מאד אבל אודיעך דעתי שהוא קרוב לשכל ולא תחשוב כי אני גזר שאין בו ענין אחר נעלם ספקי שיתכן שיש בו ענין אחר נודע לחכמים הידועים יותר ספקי ותחלה אשוכך על מה שקשה לך במאמרי ארץ הקדושה אתה יודע ודאמה שיש מקומות בשיב ראונים לזוהר ולצמחה זה יותר מה יש סקום שיש מוצא דרב וסכו ומרגלות ולא במקום אחר ובסקום אחר זה טוב יותר מסקום אחר וכן בצמחים ואמר יודע מה שכתבו מבני המבוע בזה כי הוא בכח הנבכים השולשים בארץ כי אף על פי שהם גרים בארץ עיקר הדבר הוא המוכנים וכמו שבקבו שהחזק מתחם לשכש והכסף ללבנה והמרגלות לשאר כוכבי לכת ושאר המתכות והמחצבים לשאר הנבכים ואף על פי שכתבות הנבכים מתפשטות בכל המציאות נראה כחן במקום אחד יותר מאחר ועוד כי ידוע הוא שהשיב מתחלק לשקיעה חלקים הנקראים מקלסום ובלשוננו נמים והנה המשובח בארץ הוא א"י ולכן אמר הכתוב ופה גוף מושש כל הארץ ולכן אומר ויהי חזונו השוכנים מאד והשוכנים בו בריאים וחזקים וכן סקובל אצלנו מה הורה שמשם נוצר אדם הראשון ונקבר והאבות לבחר בה במקומות וקליה נתקופטו קין והבל זה רנו וגורש משם קין ולכן בזה נוצר וצא קין מלפני ה' נבטב ומפניך אסתר ובתיב בגנה כי מלפני ה' הוא בורח לברוח תרשישה מלפני ה' וכתב עיני ה' אלהיך בה ולכן אמר ולבני השלששים אשר לאברהם נתן אברהם סתות וישלחם כד שישאר זה הסקום ליצחק וכן ענין עשו ועקב ומכל זה יש לך לדעת שזה הסקום מוכהר במקדש ואל יקשה לך כאשר מקדש ושרית כח האלהות הנקראת שכינה בו ועתה אשוב מה שהוקשה לך האריך שורה כח האלהות בקרבן ומתרחק בסור הקרבן ואקרב אותו אל השכל ובכר אמרתי חלילה לי לגזור כי אין בו מועם אמר נקבר ונעלם ספקי בי יש בו ענין אחר בלי ספק ספור לחכמי ישראל קבלו אותו מהנבואים וכן החכמים ולא היו צריכין לענין אחר אבל למי שלא תעלה תורתו ודאמה להתלבב בו ולקבץ אותו אמת לשכל אני אומר כי מאד הקדמתי לו אפילו לך משל לפה הדבר דאמה ענין הנשמה האדומה בגוף האדם צרי העיכוי שהיא ענין קשה אצל השכל האדם מתחברת הנשמה שהיא דבר רחוק עם הגוף שהיא מהיכרות וכבר הנקשה זה לחכמי היונים ואמר אחד גדול שבהם איני יודע המתכרות הבשמה עם הגוף שהם שני דברים הנבחרים האחד רחוק האחד גומי והאדם מתקשרים ומתחברים ואין ספק שיש ביניהם שינה מן דבר בשתת אחרים שאם לא כן לא יצלו להתחבר אבל אני ידע הקבה ע"ב.

2) Das w von שורש<sup>2</sup> ist nicht etwa abhängig von האמה הוא; dies letztere bezieht sich vielmehr auf die von Rufari gemachte Bemerkung, und das w knüpfte nur lose an das Folgergehende an. Man vergleiche hiermit den in der Mishna einige Male vorkommenden (scheinbar pleonastischen

אשר הוא במדרגת-הלב והם<sup>1</sup>  
עשרת הדברים ותולדותיהם והוא  
התורה<sup>2</sup> מצדו כמה שאמר ושמת  
אותו מצד ארון ברית ה'<sup>3</sup> וישם  
תצאנה השתי החכמות חכמת התורה  
ונשאתה חכמים וחכמת הנבואה  
ונשאתה הנביאים והם היו כמו  
היועצים המכירים<sup>4</sup> המוחרים את

1) Statt **והם**, wie in der älteren Ausgabe, lesen die folgenden Ausgaben **והם** (Dreher: **והם**); wir haben indeß die ursprüngliche Lesart beibehalten, indem dies **והם** parallel mit **והם** steht; beide, sowohl die **והם** als auch die **והם** sind der **והם**, der in der **והם** lag.

3) Der Widerspruch zwischen Deut. 31, 26 und 1 Kön. 8, 9 wird von dem Talmud auf doppelte Weise ausgeglichen. Baba batra 14a und b streiten R. Jehuda und R. Meir, ob die Gesezrolle, die Moses „zur Seite“ zu legen befohlen, neben oder in der Lade selbst lag. R. Jehuda, der die letztere Meinung vertritt, bezieht den מִקְדָּשׁ אֲחֵרִי מִקְדָּשׁ, der in 1 Kön. 8, 9 liegt, (מִקְדָּשׁ אֲחֵרִי מִקְדָּשׁ אֲחֵרִי) auf die שְׁכֵנֵי לְחֹמַת הַלָּדֶה, die auch in der Lade lagen. Schekalim 6, 1 wird derselbe Gegenstand besprochen: die Rabbinen nehmen an, es wäre nur eine Lade gewesen, in der die Tafeln, die zerbrochenen Tafeln, und die Gesezrolle gelegen; R. Jehuda ben Nai nimmt zwei Läden an, in denen einer die Tafeln, in der andern die zerbrochenen Tafeln und die Gesezrolle lagen. — Aus den Worten unseres Autors ist nicht bestimmt zu entnehmen, für welche Meinung er sich entscheide; Ibn-Esra sagt aber deutlich Ex. 25, 16: כִּי פָדַד הָאֲרוֹן מִחוּץ הָיָה כְּפֶן הַתּוֹרָה מִבְּנֵי הָעֵדֻת, dass die Lade 31, 26 führt beide zuerst genannte Meinungen an, ohne sich zu entscheiden. Vergl. auch Bem. rab. Cap. 4 f. 184 b.

Digitized by Google

des Volkes, die auch die Thätigkeit des Aufzeichnens und Aufschreibens äbten, also der Kopf des Volkes.

29. Rufari. Also seid ihr heute ein Körper ohne Kopf und ohne Herz?

30. Meister. Es ist so, wie du sagst. Noch mehr! Nicht einmal ein Körper, sondern verstreute Gebeine, wie die vertrockneten Gebeine, welche Ezechiel sah. Und doch, König von Rufar, sind Gebeine, in denen noch Lebenskraft geblieben ist, und die einst Organe von Kopf, Herz, Geist, Seele, Verstand gewesen, besser als Körper, die man aus Stein und Kalk gebildet mit Köpfen, Augen, Ohren und allen Gliedern, in denen nie Lebensgeist gewohnt und auch niemals weilen kann, und die nur menschenähnliche Figuren, nicht aber Menschen sind.

31. Rufari. Wie du sagst, so ist es.

32. Meister. Ja die „tobten“ Nationen haben es wohl der lebendigen Nation nachmachen wollen, haben es aber nur bis zum äußeren Schein gebracht. Sie errichteten der Gottheit Häuser, aber es war kein göttliches Zeichen an ihnen sichtbar; sie lebten abgesondert und ascetisch, damit an ihnen die Prophetie sichtbar würde, aber

האומה והמוכזרים והכותבים והם ראש האומה<sup>1</sup>:

כ"ט אמר הכוזרי אם כן אחם היום גוף בלא ראש ובלא לב:

ל' אמר החבר כן הוא כאשר אמרת ועוד ולא גוף אבל עצמות ספורות כמו העצמות היבשות אשר ראה יחזקאל ועם כל זה מלך כוזר העצמות אשר נשאר בהם טבע מטבעי החיים וכבר היו כלים לראש וללב ורוח ונפש ושכל<sup>2</sup> טובים סחגופות מצויירות מאבן וסיד בראשים ועינים ואזנים וכל האיברים ולא חלה בהם מעולם רוח חיה ואי אפשר שיחול בהם אך המה צורות דומות לצורות אדם ואינם אדם:

ל"א אמר הכוזרי כדברך כן הוא:

ל"ב אמר החבר כי האומות הסתות אשר חשבו להדמות לאומה החיה<sup>3</sup> לא יכלו אל יותר מן הדמיון הנראה הקימו בחים לאלהים ולא נראה בהם לאלהים אות הפרשו והנורו<sup>4</sup> להראות עליהם

1) Wenn nun auch dem Haupte seine Parallele in dem Geseze im allgemeinsten Sinne zugewiesen ist, so fehlt doch die für das Salböl, welches der Autor ganz außer Augen läßt. (Roscato meint, es sei בדרגה הכנה הנבואה השופעת מנחת השפעת העליון קח). Vielmehr lenkt er jetzt wieder in die Darstellung des Verhältnisses des israelitischen zu den andern Völkern ein.

2) Man übersehe nicht die Klimax, die in der Aufeinanderfolge der Worte ראש, לב, רוח, שכל liegt und die auch für die Bedeutung, vorzüglich der drei letztern, instructiv ist. — Fast wörtlich dieser Stelle nachgebildet scheint III. IV, 35: וכן על הדרך הזה נאמר שחגוף שהיה משכן לנפש שהיא כח עליון שאמר שחצא ממנו בעת המות שכבר נשאר בו איזה רושם מהכח האלהי שקבל ראשונה.

3) Dem einmal angefangenen Bilde treu bleibend, nennt der Autor das israelitische Volk im Gegensatz zu den andern tobtien, das lebendige (vergl. unten III, 33 Ende); gerade, wie oben II, 2 S. 89 der wahre Gott im Gegensatz zu den tobtien Götzen, der lebendige genannt wird. Mehrfache Parallelen zu dem hier Gesagten s. unten III, 8. 9. IV, 3. — Saad b. Manfur, ein Muhammedaner, führt in einem arabischen Werke über die drei Religionen (Cod. Uri 361), diese Stelle aus unserem Autor (ohne ihn zu nennen) arabisch an, anfangend: وقد شبه بعضهم ملّة بنى اسرائيل بالملّة الحكيمة وسائر الملل بالموات und es verglich einer derselben (der Juden) die Nation der Israeliten mit einer lebenden und die übrigen Nationen mit Töbten."

4) Die Formen הנורו und הפרשו sind wahrscheinlich als Sitpacl zu betrachten mit assimiliertem נ,

sie wurde es nicht. Sie lebten lasterhaft, ruchlos und übermüthig, aber kein Feuer vom Himmel fuhr auf sie herab, keine plötzliche Pest, was bewiesen hätte, daß die Strafe unmittelbar von Gott komme. Daher konnte auch ihr Herz, d. h. das Haus, zu dem sie sich hinwenden, zerstört werden, ohne daß sich ihr Zustand änderte; dieser änderte sich vielmehr nach ihrer größeren oder geringeren Anzahl, ihrer Stärke oder Schwäche, ihrem Gethethtsein oder Zusammenhalten, nach natürlichen oder zufälligen Ereignissen. Aber wir — wenn ein Unglück unser Herz, d. h. unsern Tempel, trifft, so sind wir verloren, und wenn ihm geholfen wird, so ist uns geholfen, ob wir nun viel sind oder wenig, sei auch unser Venter, König oder Beherrscher, wer er wolle. Der uns aber in diesem Zustande der Zerstreuung und der Verbannung aufrecht hält, ist der lebendige Gott.

33. Rufari. Dem ist auch so. Denn es ließe sich sonst gar nicht denken, daß irgend eine Nation eine solche Verbannung ertragen könnte, ohne in eine andere Nation aufzugehen, noch dazu in so langer Zeit. Wie viele Völker, die nach euch entstanden, sind untergegangen, ohne ein Andenken zu hinterlassen, z. B. Edom, Moab, Ammon, Aram, Philistia,

הנבואה ולא נראתה החניפו והכעיסו ובעטו ולא ירדה עליהם אש מן השמים ולא סגפת פחאום כדי לברר אצלם שהוא עונש מאת האלהים ועל הענין ההוא נסגוע לכם רוצה לומר הביח ההוא שהם מכזיבין אליו ולא נשחנה ענינם אבל ענינם משחנה כפי הרבם ומיעוטם וחוקתם וחולשתם וסחלקתם וחבורם ועל דרך הטבע והמקרה ואנחנו כשימצא פגע אח לבנו אשר הוא בית מקדשינו<sup>1</sup> אברנו וכאשר ירפא נרפא אנחנו בין שנהיה רב או מעט ועל אי זה ענין שיהיה מנהיגנו ומלכנו והמושל בנו<sup>2</sup> והמחזיק אותנו בענין הזה שאנחנו בו מהפוזר והגלות אל חי:

ל"ג אמר הכוורי כן הוא כי לא יעלה במחשבה שאומה מן האומות יקרה בגלות הוואת שלא השחנה לאומה אחרת כל שכן עם אחד האמן הזה וכמה אומות אברו שהיו אחריכם לא נשאר להם זכר מהם אדום גמאב ובני עמון וארם ופלשת וכשדים<sup>3</sup> ומדי ופרס

wie dies im biblischen Sprachgebrauch häufig bei Jungenbuchstaben, zuweilen auch bei andern vorkommt, im talmudisch-kabbalistischen aber fast zur Regel geworden ist.

1) Vgl. den Eingang zu Mikraß Schä f. 38a (ed. Amst.): (ירמיה ד' י"ה): אמר הק"ה כי נע עד לכך (ירמיה ד' י"ה): זה בית המקדש כמה דאמר אמי והיו עיני ולבי שם כל הימים.

2) Wir halten es für das Beste, die beiden Wörter: ומלכנו והמושל noch als Subjekt von יהיה zu betrachten (von מנהיג versteht sich dies von selbst), und erst mit dem neuen Satz zu beginnen.

3) Vergl. unten II, 68.



die Chaldäer, Meder, Perser, Brahmiter, Zabier וחרמים<sup>1</sup> והצביים<sup>2</sup> וזלחם  
und viele andere. רבים:

4) Moscato will unter ברמים die Abrahamiten, d. h. die Nachkommen Abrahams von der Retura (Gen. 21, 1 ff.) verstanden wissen, was aber höchst unwahrscheinlich ist. Offenbar findet man in diesem Worte die indischen Brahmanen wieder. Von diesen sprechen außer Saadia Sammut III, p. 87 ed. Leipz. auch die beiden karaitischen Philosophen Juda Hadassi (1148) im Eschcol ha-Rozer § 95 (vergl. die Mittheilung daraus: Orient 1840 Literaturbl. Nr. 52) der sie אל ברמים oder ברמים nennt, und Ahron b. Elia aus Nikomeden (1348) im Ez Chajim (herausg. von Dr. Delitsch. Leipz. 1841) Cap. 96 ff.) Als besondere Eigentümlichkeit dieser Sekte führen beide lehrten an, daß sie die Prophetie leugneten, während sie die Einheit Gottes und dessen specielle Offenbarung anerkannten. In der letzteren Stelle bemerkt Delitsch (Orient 1840 Lit.-Bl. Nr. 19): Die Sekte der ברמים ist die Sekte der indischen Denker (اصحاب الفكرة), welche Abulfeba in seinem Bericht über Indien (hist. Anteislami. S. 172 ed. Fleischer) unter eben demselben Namen anführt. Er stimmt sogar in dem Berichte über ihren Antiprophetismus mit dem Karäer überein, indem er sagt: „Die Brahmanen sind so fern von der Annahme prophetischer Offenbarungen (nubuwwat), daß sie vielmehr die Möglichkeit solcher im Allgemeinen negiren. Sie haben darüber eigenthümliche Bedenken, die in dem Buche über die Religionen und Sekten (الملل والحلل) aufgeführt sind, deren Ausgabe sich aber für dieses Geschichtscompendium nicht eignet.“ Vergl. Steinschneider Pseudopigr. Lit. in den Wissensch. Bericht. S. 42. — Fremden muß es allerdings, daß der Rufari der Brahminismus als eines längst untergegangenen Gottes erwähnt.

2) Die Zabier oder Sabäer sind eigentlich die Bewohner von Saba (צבא) im glücklichen Arabien. Dort ist allem Anschein nach der Ursprung des im Alterthum so sehr verbreiteten Götterdienstes zu suchen, welcher Veranlassung war, daß der Name Sabäer oder Zabier auch auf Sternanbeter anderen Herkommens übertragen wurde. Die Entstehung dieses Götterdienstes steigt in ein sehr hohes Alterthum hinauf. Im Deuter. (4; 19. 17, 3) und in dem gegen oder aus das Thal geschriebenen Schriften des Kanons (Zeph. 1, 5. Jer. 8, 2. 10, 2 (אנחנו חושבים אל חמה)), 19, 13. 2 Kön. 17, 16. 21, 3. 5. 28, 4. 5. 11. Jes. 47, 13 (אנחנו חושבים אל חמה)) יצאנו מן ארץ מצרים וישלחו אברהם וישראל וישראל וישראל (Sg. 8, 16. 2 Chr. 33, 8. 5) wird sehr häufig von dieser Anbetung der Sterne (שמש וירח וכל צבא השמים) gesprochen, davor gewarnt, und über Nichtbeachtung des Verbotes geklagt. (Ueber Job 31, 26 vergl. unten III, 17). Auch soll nach Quatremère das diesen Gegenstand behandelnde Buch الفلاحة النبطية (ist oben S. 45 Anm. 2 besprochen worden) bis in das siebente Jahrhundert v. Chr. hinaufreichen. Daß mit diesen Anbetungen der Sterne auch die ersten Bearbeitungen der Astronomie und Astrologie zusammentrafen, ist nicht nur an sich wahrscheinlich, sondern wird auch durch die Geschichte dieser Wissenschaften, sowie durch die oben wörtlich citirten Stellen aus Jerem. und Deuterosephais bestätigt. Von dieser Zeit an bis zum Auftreten Muhammed's, also weit über ein Jahrtausend, war dieser Sternendienst nicht nur in seinem Stammlande Arabien, sondern auch in Phönizien, Syrien, Babylonien, bis nach Persien hin, fast durch ganz Westasien verbreitet, und durch die Colonien, die von dem erstgenannten Lande ausgingen, in noch fernere Gegenden getragen. Diesem Umstande ist es zuzuschreiben, daß im Kalend. Gögendiener überhaupt אברהם וישראל וישראל genannt werden. — Bekannt ist es, daß man einen großen Theil der pentateuchischen Vorschriften der Opposition gegen diesen sabäischen Götterdienst zugeschrieben hat; so besonders Maimuni, der sich im dritten Theil des More Nebuchim sehr viel mit den Zabier, צבאים, beschäftigt, und sie sogar schon in Abrahams Zeiten hinauf versetzt. Man sehe noch Eischol Mstam Cap. 1. — Vergl. im Allgemeinen Hotting hist. orient. p. 246. Thes. philol. p. 58. Abulf. hist. Dyn. X. p. 176 vorzüglich Stühr: die heidnischen Religionen des Orients. Berlin 1888 und Runt: Le Guide III, p. 217a. — Mit

34. Meister. Und denke nicht, daß, wenn ich deinen Worten beistimme, darin ein Zugeständniß liegt, daß wir eine todte Sache seien. Im Gegentheil, wir stehen noch in Verbindung mit jenem göttlichen Geist durch die Gesetze, die er als einen Bund zwischen uns und ihm eingesezt hat, z. B. die Beschneidung, von der es heißt: „Mein Bund in eurem Fleische sei ein ewiger Bund“ (1 Mos. 17, 13), ferner der Sabbat, von dem es heißt: „Ein Zeichen sei er zwischen mir und euch für eure Geschlechter“ (2 Mos. 31, 17) dazu kommt der Bund mit den Vätern, der Bund in Betreff der Tora, den er mit uns einmal am Choreb und ein zweites Mal in den Ebenen Moabs geschlossen, sammt den Verheißungen in Betreff des Lohnes und der Strafe, wie sie in den Abschnitten: „Wenn du zeugen wirst“ (5 Mos. 4, 25) „Wenn über dich kommen werden“ (5 Mos. 30, 1) und in dem Liede: „Hörcht auf“ (5 Mos. 33, 1) enthalten sind u. s. w. Also nicht dem Todten sind wir zu vergleichen, sondern einem hinfiehlenden Kranken, an dessen Heilung alle Kräfte verzweifeln, während er selbst von einem Wunder, von einem außergewöhnlichen Ereignisse Heilung hofft, wie es heißt: „Können diese Gebeine wohl aufleben?“ Vollständig ist dieser Gedanke ausgeführt in dem Stilde: „Siehe, beglückt ist mein Knecht“ (Jes. 52, 1 ff.) von da an, wo es heißt: „Kein Ansehn hat er, seine Rieche, wie einer, der sein Angesicht verbirgt, verachtet; wir achteten seiner nicht (d. h. wegen seines veränderten Aussehens und schlechten Ansehens, wie beim Anblick schmutziger Dinge der Mensch Ekel empfindet und sich abwendet), verachtet, der niedrigste der Menschen, belastet mit Schmerzen, bekannt durch Krankheit.“

ל"ד אמר החבר ואל חשוכי  
כי מה שסייעתך בדברך הוראה  
ממני שאנחנו כמו הדבר המת אבל  
יש לנו התחברות בענין ההוא האלהי  
בחורות אשר שמם ברית בינינו ובינו  
כמילה שנאמרה בה והיתה בריתי  
בבשרכם לכרית עולם והשבת  
שנאמר בה כי אות היא ביני וביניכם  
לדרווחיכם מלבד ברית אבות וברית  
החורה אשר כרת אתנו פעם אחת  
בחורב ושניה בערכות מואב עם  
הגמול והעונש החלויים בה הנוכרים  
בפרשת כי תוליד בנים וכמו פרשת  
והיה כי יבאו עליך ושירת האויני  
וחלתי זה ואין אנחנו כמעלה המת  
אך אנחנו כמעלה החולה הנשחף<sup>2</sup>  
שנחיאשו מרפואתו כל הרופאים  
והוא מקוה רפואה מצד המופת  
ושנוי המנהג כמו שאמר הכתוב  
התחיינה העצמות האלה ושלם  
המאמר בבנה ישכיל עבדי מן לא  
תאר לו ולא הדר וכמסתור פנים  
ממנו נכוה ולא חשבנוהו רועה לומר  
משנוי הנראה ורוע מראהו כמו  
דברים המטונפים שיש לאדם  
אסתניסות להביט אליהם ומסתיר  
פניו מהם נכוה והדל אישים איש  
מכאובות וידוע חולי<sup>3</sup>:

diesen Zabiern ist eine christliche Sekte, Zabier, Johannisjünger oder Mandäer im östlichen Asien, nicht zu verwechseln.

1) Der Israelit, der seinem Gegner oben auseinandergelegt, daß die volle Ausgießung des göttlichen Geistes über Israel außerhalb Palästina nicht geschehen kann, weist nun denselben auch darauf hin, daß außer den verschiedenen Wertthätigkeiten besonders Beschneidung und Sabbat es seien, welche Israel in seinem traulichen Verhältniß mit Gott erhalten. Der herbeigeführte Vergleich mit einem Kranken sucht dies näher zu veranschaulichen.

2) Var. הנדף.

3) Die hier aus Jesaias citirten Stellen waren bekanntlich seit alten Zeiten her dogmatische Zankapfel der jüdischen und christlichen Theologen, da letztere den עבד ה' , der im letzten Theil des Jesaias so viel angerebet und besprochen wird, für den Christus (Marc. 9, 12. Joh. 12, 38) halten, während die ersteren zum großen Theil unter dem עבד ה' das personifisirte Israel verstehen. Wenn nun einerseits für gewiß anzunehmen ist, daß der Christus jenem Capitel des Jesaias einen großen Theil seiner Leidensgeschichte verdankt, so wird andererseits die Erklärung der jüdischen Commentatoren durch den Zusammenhang des Ganzen sehr bestätigt. Vergl. Jes. 49, 3 וימחרי לי

35. Kufari. Wie kann das aber ein Gleichniß für Israel sein, da es ja weiter heißt: „Unsere Krankheit hat er getragen“, und Israel hat, was es gelitten, nur in Folge seiner eigenen Schuld gelitten?

36. Meister. Israel ist unter den Völkern, wie das Herz unter den Gliedern, es ist das kränkeste von allen und zugleich das gesündeste.

37. Kufari. Erkläre dich deutlicher.

38. Meister. Das Herz wird fortwährend von Krankheiten bedroht, von Sorgen, Klümmernissen, Furcht, Rachsucht, Haß, Liebe, Gefahren; sein Temperament befindet sich in stetem Wechsel durch Zuviel und Zuwenig. Dazu kommen noch schlechte Speisen und Getränke, Bewegung, Arbeit, Schlaf, Wachen, die alle auf das Herz wirken, während die andern Glieder in Ruhe bleiben.

39. Kufari. Ich verstehe jetzt, wie so es das kränkeste unter allen Gliedern ist; jetzt erkläre mir, wie so es das gesündeste von allen ist.

40. Meister. Ist es möglich, daß sich in dem Herzen eine Feuchtigkeitsansammlung kann, wodurch eine Geschwulst, ein Krebs, ein Geschwür, ein Leiden,

ל"ה אמר הכורי ואיך יהיה זה משל לישראל והוא אמר אכן חליינו הוא נשא וישראל לא מצא אוחם מה שמצאם כי אם בעונותם: ל"ו אמר החבר ישראל באומות כלב באיברים הוא רב חליים מכלם ורב בריאות מכלם<sup>1</sup>:

ל"ז אמר הכורי הוסיף לי עוד בראור:

ל"ח אמר החבר שהוא בחללים מחסידים ופוגעים אותו בכל עת מדאגות ויגונות ופחד ונטירה ושנאה ואהבה וסכנות ומוג<sup>2</sup> עם העתים בהפוך ובשוני מחוספת ומוגעת מבלעדי המאכלים הרעים והמטחה הרע והתנועות והמרחים והשינה והקיצה כלם פועלים בו וזולתו מן האיברים במנוחה:

ל"ט אמר הכורי כבר נחבאר לי איך הוא רב חליים מכל האיברים באר לי איך הוא רב בריאות מכלם: מ' אמר החבר היתכן שחזקכב<sup>3</sup> בו ליחה שחעשה בו מורסא<sup>4</sup> או

1) Gesenius freilich das Israel kritisch verdächtigen will; vergl. jedoch 41, 8. Ueber die andern Auslegungsversuche vergleiche man des Letztgenannten Commentar zum Jesaja. — Deutlich stimmt im Einzelnen Raschi mit unserem Autor überein. Nachdem er Jes. 53, 3 gesagt: „und Belege dazu aus dem Sprachgebrauch desselben Propheten gebracht (44, 2. 21),“ sagt er B. 4: „אבל עתה אנו רואים שלא מחמת שפלותו בא לו“, vergl. hiermit auch Isarim IV, 13.

2) Die Parallelisirung Israels unter den Völkern mit dem Herzen unter den andern Gliedern findet sich auch im Sohar und macht eine Benutzung des Kufari durch den Verf. des Sohar nicht unwahrscheinlich. Abschn. פנינים (p. 221 b): „הכי אנו ישראל בין שאר עמין כלבא בין שייצין כמה דשייטין: לא יכלי יכלי למיקם בעלמא אמילו רגמא חרמ בלא לבא הכי עמין כלוה לא יכלין למיקם בעלמא בלא ישראל וכו'“. — Namentlich ist diese Stelle angeführt bei Menasse b. Israel Nischmat Chajim I, 3.

3) Sapph. u. f. w. wörtlich: Sein (des Herzens) Mischung (seine Bestandtheile zusammengenommen) sind mit den Zeiten (b. h. abwechselnd) in Umkehrung und Veränderung von Zuviel oder Zuwenig (b. h. Veränderung, welche in Zuviel oder Zuwenig besteht).

4) Caspe liest שחזקכב statt שחזקכב.

5) Geschwulst oder Geschwür; vergl. das arabische مرض krank sein, wovon Krankheit des Herzens. Daß aber מורסא nicht bloß vom Herzen kommt, zeigt V, 14, wo von einer מורסא am Gehirn gesprochen wird.

eine Insensibilität, eine Lähmung entstehen kann, wie sich so etwas wohl bei andern Gliedern ansammeln kann.

41. Rusari. Das ist nicht möglich; denn bei einem geringen Grade schon würde der Tod eintreten. Das Herz besitzt vermöge seines reinen Blutes und seiner großen Kraft ein so feines Gefühl, daß es auch ein kleines Uebel, das ihm droht, spürt und es von sich stößt, so lange es noch Kraft besitzt, es von sich zu stoßen. Andere Organe haben kein so feines Gefühl und so kann sich in ihnen eine solche Feuchtigkeit anhäufen, daß daraus Krankheiten entstehen.

42. Meister. Also ist seine Empfindlichkeit für Schmerzen das, was ihm viele Leiden zuführt und zugleich auch die Veranlassung, sie gleich im Beginn der Gefahr und ehe sie festwurzeln von sich zu stoßen.

43. Rusari. So ist es.

סרנ<sup>1</sup> או חבלול<sup>2</sup> או חבורה או בטול ההרגשה או רפיון כאשר יתכן להחזק בשאר האיברים:

מ"א אמר הכזרי זה לא יתכן כי ביותר מעט מה ידעה חכמה ושהלב<sup>3</sup> בוכך הרגשתו מפני זכות דפו ורכ כחו הוא מרגיש ברבר המועט שיפגערו ודוחה אותו מעליו בעוד שחשאר בו יכולת לדרוח וולחו אינו מרגיש הרגשתו ומחזקבה בו הליחה עד שיעשו ממנה החלאים:

מ"ב אמר החבר אם כן צערו<sup>4</sup> והרגשתו הם מביאים עליו רב החלאים והם הסבה לרחותם מעליו בהחלחל פגיעתם קודם שיתשבו: מ"ג אמר הכזרי כן הוא<sup>5</sup>:

1) סרנן, arabisch سرطان, Krebs, sowohl das Thier, als auch die bekannte Krankheit.

2) חבלול, im Alt-hebräischen nur Lev. 21, 20 mit dem Zusatz בעיט. Die eigentliche Bedeutung desselben scheint schon den alten Uebersetzern zweifelhaft gewesen zu sein. LXX περιλλος triefend. Vergl. über das Weitere die hebräischen Serica. — Die Mishna (Bechorot 6, 2) bezeichnet ein חבלול als einen solchen, in dessen Pupille ein weißer Streif aus dem Weißen des Auges hineinreicht (לבן המוס כסירא ונכנס בשחור). Vergl. Raschi Lev. 21, 20. — An unserer Stelle kann man sich nur, da von einer nicht bloß dem Auge eigenthümlichen Krankheit die Rede ist, an die Etymologie halten, und an eine aus Vermischung (חבל) verschiedenartiger Säfte entstandene Abnormität denken, was aber noch immer einen zu weiten Kreis von Vermuthungen zuläßt. Nicht ganz zu verwerfen ist die Meinung Moscati's, daß die vier in diesem § angegebenen Krankheiten den vier Säften des menschlichen Körpers (worüber V, 10 Ende) entsprechen, nämlich Mursä durch ein Uebermaß der grünen, Sariau der schwarzen, Lebailul der weißen, Chabura der rothen Säfte entsteht.

3) חבלול nimmt das obige כ des größten Nachdrucks wegen (denn eigentlich wäre es entbehrlich) wiederholend auf; man kann hiermit das französische: si tu voulais et que tu.... vergleichen. w selbst in der Bedeutung „weil“ gehört mehr dem (in Roschet seinen Ursprung nehmenden) rabbinischen als dem arabischen Styl an.

4) Var. חזק.

5) Gassen wir das zusammen, was unser Autor bis § 43 im Verlauf des Vergleichs zwischen dem Volke Israel und dem Herzen über letzteres sagt — wobei wir noch auf unsere Bemerkungen zu II, 26 verweisen — so stellen sich folgende Behauptungen heraus: das Herz, obgleich viel mehr Krankheitszuständen unterworfen, als alle anderen Theile unseres Körpers, ist dennoch relativ das gesundeste und ausdauerndste aller Organe. Unter Krankheitszuständen des Herzens versteht nämlich unser Autor nicht bloß materielle oder organische Veränderungen, Deformationen, Anomalien im Bau und in den Functionen des Herzens, sondern auch die rein psychischen und immateriellen durch heftige Leidenschaftserregungen herbeigeführten Verstimmungen, Veränderungen und Wechsel dieses Hauptorganes unseres Körpers, welches an allen Seelenzuständen den unmittelbarsten und

44. Meister. Nun, so verhält sich auch der göttliche Geist zu uns, wie die Seele zum Herzen. Daher heißt es: „Nur euch habe ich erkoren aus allen Geschlechtern der Erde, darum ahnde ich an euch (eure Sünden)“ (Amos 3, 2), und das sind die Krankheiten. Die Gesundheit besteht darin, daß er, wie unsere Weisen sagen, „die Sünden seines Volkes Israel verzeiht, die

מ"ד אמר החבר וכן הענין האלדי ממנו כמעלה הנפש מן הלב ועל כן אמר דק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם<sup>1</sup> ואלה הם החלאים אבל הבריאות מה שאמרו רבותינו מוחל לעונות עמו ישראל מעביר ראשון

lebhaftesten Antheil zu nehmen gezwungen ist. Denn, wie der Verfasser im Verlaufe seiner Darstellung bemerkt, es haben Sorgen, Beängstigungen, Kummer, Gram, Nachgie, Liebe, Haß und alle andern Leidenschaften und Gefühle auf die Stimmung des Herzens, auf die Contraction seiner Fasern, auf die Bewegung des durch seine Vibration circulirenden Blutstroms den größten und oft nachhaltigsten Einfluß. — Hierzu können aber noch mehr materielle Zustände von bedeutender Wirkung kommen, als unruhiger, gestörter Schlaf, langes Nachtwachen, anstrengende geistige Arbeiten, Mangel an Bewegung oder zu heftige Bewegung, Uebermaß an erhitzen Getränken — lauter Einflüsse, die bei langer Dauer eine höchst schädliche Einwirkung auf die nervöse Stimmung des Herzens auszuüben vermögen. Hierbei, meint der Autor, können alle andern Organe sich der besten Gesundheit, wenigstens momentan erfreuen, brauchen an diesen Herzenszuständen durchaus keinen Antheil zu nehmen, und während das Herz in der heftigsten Wallung begriffen ist, sehen wir die äußeren Theile einer größeren oder geringeren Ruhe sich überlassen, unbelümmert um die Herzensstürme. — Nachdem nun auf diese Weise die große Menge von Aufregungszuständen, denen das Herz unterworfen ist, vorgestrichen worden, wird im zweiten Theil der Behauptung (§ 40) bewiesen, daß trotz dieser Unzahl von schädlichen Potenzen, die das Herz treffen, dieses dennoch unter allen Organen des Körpers die dauerhafteste und unerschütterlichste Gesundheit besitze. Diese beruht gerade auf jenem hohen Grade von Empfindlichkeit und Erregbarkeit, die, wie sie einerseits den Grund der oben genannten Erscheinungen bilden, so doch andererseits vor allen dem Herzen drohenden materiellen Gefahren, wie Entzündung mit ihren Folgen, der Eiterung, Geschwulstbildung und Brand, ferner vor Entärtung seines Gewebes und endlich vor der Veränderung der organischen Bildungsverhältnisse eben so sicher zu schützen und zu bewahren im Stande sind. Daher kommen materielle mit bedeutenden Destructionen einhersehende Krankheitszustände, wie sie so häufig in anderen Theilen unsers Körpers angetroffen werden, so höchst selten im Herzen vor; denn dieses ist sowohl durch seine Lage vor Verletzung, Erschütterung und ihren Folgen hinlänglich mehr als die übrigen Organe geschützt, als auch durch die stete Bewegung und den Herzschlag im Stande, alle äußeren Schädlichkeiten von sich fortzuleiten und zu entfernen, oder wenigstens ihnen auszuweichen, und endlich vermag es durch den ihm von der Natur verliehenen Nervenreichthum und den dadurch erteilten hohen Grad von Empfindlichkeit und Erregbarkeit die bössartigen Krankheitszustände bald zu entdecken und gehörig sich vor ihnen zu bewahren.

1) Das Bewußtsein von der speciellen Providenz Gottes über Israel, die sich ebenso im Strafen wie im Belohnen zeige, hat an dieser Stelle des Propheten Amos schon in sehr alten Zeiten einen Anlehnungspunkt gefunden. Schon das zweite Buch der Makkabäer (6, 13. 15) unterbricht die Erzählung von den Verfolgungen, welche die Juden durch die Syrer erleiden mußten, um — mit offener Beziehung auf jene Stelle — die Bemerkung zu machen: „daß man den Sündern nicht viele Zeit läßt, sondern schnell mit den Strafen einschreitet, ist ein Zeichen großer Gnade. Denn nicht, wie gegen andere Völker der Herr sich langmüthig erweist und sie erst, wenn sie das Maß der Sünden vollgemacht, bestraft, hat er beschlossen, daß es auch mit uns so sei, daß er uns nicht, wenn wir zur höchsten Spitze unserer Sünden gelangt seien, dann erst am Ende bestraft.“ Auf ähnliche Weise sucht R. Abahu (Aboda para 4a) den Widerspruch, der in jenem Verse zwischen der Liebe (יְרֵמִי) und dem Strafen zu liegen scheint, durch ein Gleichniß zu lösen, in welchem er

erste zuerst hinwegführend“. Denn er läßt unsere Sünden sich nicht anhäufen, bis sie unser völliges Verderben herbeiführen, wie er dem Emori gethan, von dem es heißt: „denn nicht voll ist die Sünde des Emori bis jetzt“ (1 Mos. 15, 16). Ihn ließ Gott, bis seiner Sünde Krankheit so stark wurde, daß er daran starb. Und wie das Herz seinem Grundwesen nach so eingerichtet ist, daß die Lebensseele damit zusammenhängt, so verhält es sich mit Israel von Seiten seiner eigenthümlichen Beschaffenheit. Und wie das Herz von den übrigen Gliedern Krankheiten erhält, von den Begierden der Leber, des Magens, der Zeugungsorgane wegen der schlechten Säfte derselben, so werden die Israeliten von Leiden heimgesucht, wenn sie den Heiden ähnlich werden, gemäß dem Worte: „Sie vermischten sich mit den Heiden und lernten von ihren Thaten“ (Ps. 106, 35). Also sei es dir nicht auffallend, wenn es heißt: „Unsere Krankheiten trägt er“ (Jes. 52, 4). Denn während wir in Noth sind, befindet sich die Welt in Ruhe; die Leiden, die uns treffen, tragen dazu bei, unsere Lehre zu befestigen, uns zu läutern und die Schladen von uns auszuschleiden; durch unsere Lanterkeit und Förderung hastet der göttliche Geist an der Welt. So sind, wie du weißt, die Elemente entstanden,

ראשון<sup>1</sup> כי איננו מניח עונותינו  
להתעכב עלינו והיו גורמים לאבדנו  
לגמרי כאשר עשה האמורי שאמר  
עלי כי לא שלם עון האמורי עד הנה  
והניחו עד שהתחזק חולי עונותיו  
והמית אותו<sup>2</sup> וכאשר הלב משרשו  
ועצמו שוה הסוג דבקה בו נפש החיה  
כן ישראל מצד שרשם ועצמם וכאשר  
ישוג הלב משאר האיברים חלאים  
מחאות הכבד<sup>3</sup> והאצטומא והביצים  
מרוע מזגם כן ישראל ישיגם החלאים  
מהתרמותב בגוים וכמו שאמר  
ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם ואל  
יהי רחוק בעיניך שיאמר בכמות זה  
אכן חליינו הוא נשא ואנחנו בצרה  
והעולם במנוחה והצרות המוצאות  
אותנו סבת לתקנת תורתנו ובור  
הבר ממנו ויציאת הסיגים מתוכנו<sup>4</sup>  
ובבורנו וחקוננו ידבק הענין האלהי  
בעולם כמו שידעת כי היסודות נהיו  
להיות מהם המוצאים ואחר כן

Gott mit einem Gläubiger vergleicht, der von zweien Schuldnern, die er hat, dem einen, den er liebt, Abschlagzahlungen gestattet, von dem andern aber die ganze Schuld auf einmal eintreibt. Vergl. Mafchi Erob. 32, 34. Jfkarim IV, 38. Meor Enajim c. 45.

1) Dies Citat geht auf ein altes, an Fest- und Bußtagen übliches Gebet (אל מלך יושב), in welchem aber in den gewöhnlichen Ausgaben das hier nach עמו befindliche ישראל fehlt. Man vergleiche auch hiermit die Schlußformel der Tefilla des Versöhnungstages בכל שנה ושנה מעביר אשמונתיו (statt dessen aber Maff. Sofrim 19, 6 noch hat: ומסביר על משעיהם). Die erste Quelle dafür ist Rosch ha = Schana 17 a, wo es heisst: תנא רבי ר' ישמעאל מעביר ראשון ראשון וכן היא חמרה „er führt das Erste zuerst hinweg, und so bleibt die Regel“. Für diese Auffassung des Wortes מרה = הלכה (das mannigfach gedeutet worden s. R. Jes. Hurwitz Schaar ha = Schamajim zur Stelle) sprechen außer den von Junz (S. B. 47. A. d) gebrachten Beweisen noch folgende zwei Stellen: Mišna Schetalim 4, 6: המקריש נכסיו.... דביו ר' עקיבא אמר לו בן קנאי אינה היא המרה; Mišna Chagiga 3, 1: לא נספרת הקדש מרת התחומה.

2) Vergl. die ähnlichen Aussprüche der Talmudisten Gota 9a. אין הק"בה נפרע מן האומה עד עת שיוחזו אין הק"בה נפרע מן האדם עד שתתמלא שלוחיה (איבודו מן העולם רש"י) אין הק"בה נפרע מן המלך עד עת שיוחזו אין הק"בה נפרע מן האדם עד שתתמלא סאתו.

3) Auch hier finden sich Parallelen im Sohar מינתם לכל שיטתו: מן כבד נפקין כל מרעין וכל מכתשין לכל שיטתו; גופא וביה שריין לב איהו זכך מכלל מינה נפקין כל טב וכל בריאותא דשיטתין כלל וכל תוקפא וכל חזקא וכל שלימא גופא. Vergl. auch IV, 25.

4) Dies ist eine Ansicht, die sich ihren Grundzügen nach in vielen prophetischen Schilderungen der messianischen Zeit wiederfindet. Auch in ihnen wird häufig hervorgehoben, daß aus den durch Verfolgungen und andere Unglücksfälle sehr gemindertem Israeliten ein kleiner Rest übrig bleiben solle, der heilig und der versprochenen Glückseligkeit würdig dastehen würde, z. B. Jes. 4, 3. 6, 13. Zeph. 3, 11—13. Ezech. 20, 38 u. f. w.

auf daß aus ihnen Mineralien, dann Vegetabilien, dann Thiere, dann Menschen, dann das Kleinod unter den Menschen sich ausbilde. Alles ist also des Kleinods wegen da, damit an ihm der göttliche Geist haften, und dieses wieder wegen des höheren Kleinods, wie Propheten und Fromme. Nach dieser Steigerung ist das Gebet eingerichtet, wo es heißt: „Verbreite, Ewiger, unser Gott, deine Furcht über alle deine Geschöpfe“ dann „Gieb Ehre deinem Volke“; endlich: „Sehen mögen es und sich freuen die Frommen“, welche gleichsam das Kleinod des Kleinods sind.

45. Kufari. Du hast nun, Meister, dein Gleichniß vollkommen gut durchgeführt; aber man hätte erwarten sollen, daß sich unter euch mehr Anachoreten und Asketen finden müßten, als bei andern Völkern.

46. Meister. Wie leid thut es mir, daß du die Grundsätze schon vergessen hast, die ich vorgelegt und die du eingeräumt hattest. Waren wir nicht darin übereingekommen, daß man sich Gott auf keine andere Weise nähern könne als durch Handlungen, die Gott selbst anbefohlen? Glaubst du, daß diese Annäherung in Selbsterniedrigung, Demuth u. s. w. besteht?

47. Kufari. Ja und mit Recht. Das ist meine

הצמח ואחר כן החיים ואחר כן האדם ואחר כן סגולת האדם והכל נהיה בעבור הסגולה ההיא להדבק בה הענין האלהי והסגולה ההיא בעבור הסגולה כמו הנביאים והחסידים ועל זה הדרך נסדר מאמר האומר הן פחדך ה' אלהינו על כל מעשיך ואחר כן הן כבוד לעמך ואחר כן צדיקים יראו וישמחו<sup>1</sup> מפני שהם סגולת הסגולה:

מ"ה אמר הכוזרי כבר העירות החבר ודמית והטבת להעיר ולדמות אבל היה צריך שנראה בכם מהפרושים והעובדים יותר ממה שהם בולחכם<sup>2</sup>:

מ"ו אמר החבר כמה קשה עלי שכחתך מה שהקדמתי לך<sup>3</sup> מן השרשים והודית אתה בהם הלא הסכמנו כי לא יתכן להתקרב אל האלהים כי אם במעשים מצויים מאת האלהים התחשוב כי הקורבה הוא השפלות והכניעה והדומה להם: מ"ז אמר הכוזרי כן עם הצדק<sup>4</sup>

1) Bekanntlich sind dies die (wahrscheinlich dem geonäischen Zeitalter angehörigen) Einschiebsel in die dritte Perasha der Tefilla für Neujahr und Veröhnungstag, deren Anordnung nach der vom Autor hervorgehobenen Gradation gewiß nicht zufällig ist.

2) Da alles das, was der Meister § 44 gesagt, dahin zu führen scheint, daß man sich immer mehr vom Irdischen loslasse und für das Ueberirdische lebe, so war mit Recht zu erwarten, daß unter den Israeliten die Asketen in ihren mannigfachen Gestalten (Elibat, Anachorese u. s. w.) auftreten müßte. Ein solcher Schluß wird aber im Allgemeinen schon dadurch widerlegt, daß es nicht dem freien Willen des Menschen anheimgestellt sei, wie und wiefern er um des Göttlichen willen dem Menschlichen zu entsagen habe (vergl. II, 50). In der That hat es sich factisch als wahr herausgestellt, daß durch die Summe der zu übenden Gebräuche und gerade durch die scharfe Bezeichnung derselben das Judenthum vor den Verirrungen einer den Menschen entwürdigenden Selbstpeinigung behütet wurde. Denn nicht nur daß das Elibat vom Talmud geradezu für sündlich erklärt wurde, so sind eine Menge Pflichten und Gebote, deren Unterlassung für Unrecht gilt, nur durch die Vereinigung mit andern ausführbar, und wird sogar vom Gesetz befohlen, daß man sich zu gewissen Zeiten zu freuen habe, und die Befolgung dieses Gebotes hoch angerechnet. Aber auch der Einwand, den man aus gewissen Stellen der Schrift schöpfen könnte, daß nämlich weiter nichts als die innere, auf die Principien einer bloß vernunftgemäßen Moral gestützte Gottesverehrung gefordert werde, wird § 48 durch eine richtige Würdigung jener Stellen widerlegt.

3) Vergl. oben I, 79. 97—99 u. s. w.

4) Abendana und Buxtorf übersetzen עי: „wenn sie (nämlich die Zerknirschung) mit Gerechtigkeit verbunden ist.“ Indes versteht sich das wohl von selbst, da die Begriffe שמים und

Meinung und so habe ich ja auch in euren Büchern gelesen: „Was verlangt der Ewige, dein Gott von dir, als ihn zu fürchten?“ (5 Mos. 10, 12) und ferner: „Was fordert der Ewige von dir, als daß du Recht übest und Gnade liebest (Micha 6, 8) u. s. f.

48. Meister. Diese und ihnen ähnliche Vorschriften sind Vernunftgesetze, die dem göttlichen Gesetze als Voraussetzungen und Grundlagen dienen und ihm sowohl der Natur als der Zeit nach vorangehen, und ohne welche die Leitung irgendwelcher Gemeinschaft unter den Menschen unmöglich ist; selbst eine Gesellschaft von Räubern muß nothgedrungen Gerechtigkeit unter sich walten lassen, da sonst ihre Gemeinschaft keinen Bestand hätte. Als nun der Un-

וכן אני חושב וכן קראתי בספרים כמו שאמר מה ה' אליהך שואל מעמך כי אם ליראה ואמר מה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד וזולת זה הרכה:

מ"ח אמר החבר אלה<sup>1</sup> והדומה להם הם החקים השכליים<sup>2</sup> והם ההקדמות וההצעות לתורה האלהית קודמות לה בטבע בזמן אי אפשר בלעדיהם בהנהגות איזו קהלה שתהיה מבני אדם עד שקהל הלסטים אי אפשר שלא יקבלו הצדק ביניהם ואם לא לא היתה מתמדת חברתם<sup>3</sup> וכאשר הגיע המרי מבני

nicht so eng zu fassen sind. Besser daher: „Mit Recht; denn so dachte ich mir es a priori, und so fand ich es in euren heiligen Schriften bestätigt.“

1) Diese und ähnliche Stellen aus Gesetz, Propheten und Psalmen werden gewöhnlich und mit Recht als Belege dafür angeführt, daß eine innere, geistige Verehrung Gottes, eine Befolgung der Moralprincipien das Erste und hauptsächlichste sei, was von dem Israeliten verlangt werde. Aber damit allein ist man noch kein Israelit, sondern — nach der Ansicht des Autors — gehören hierzu noch die specifisch jüdischen Gesetze, und zwar nicht als äußere Erscheinung der innern Gottesverehrung, also nur um dieser willen da, und zeit- und ortgemäßen Modificationen unterworfen (wie dies größtentheils auch die Ansicht des Maimuni und der meisten *מצי מצו* ist); dem Autor erscheint vielmehr der äußere Gottesdienst (Opfer, religiöse Abgaben, Sabbat- und Festfeier, Speisegesetze u. s. w.) nur insofern nicht geradezu als Selbstzweck, als durch Ausübung dieser Gebote vermittelt eines uns unbekannten Zusammenhanges, Israel auf die Stufe des Gottesvolkes erhoben und zur Annäherung an Gott geführt wurde. Freilich sind die Israeliten erst Menschen, ehe sie Israeliten sind; also haben die Gebote, die sich auf dies Menschsein überhaupt beziehen, den Vorrang vor denen, die nur das Israelitenthum befördern, darin, daß jene ohne diese, diese aber nicht ohne jene bestehen können.

2) Die Eintheilung aller Gebote überhaupt in drei Klassen, die durch die verschiedene Entwicklung des moralischen und religiösen Bewußtseins gesetzt sind, geht durch alle jüdische Religionsphilosophen hindurch, wenn auch die einzelnen Abtheilungen unter verschiedenen Namen auftreten. Unser Autor zerfällt den Complex der Gebote in *שכלית* und *מנהגית* und *שמעית* (אלהית); vergl. III, 7); jene ersten sind die Principien der Moral, die in der Vernunft des Menschen selbst begründet sind, erste Stufe: *טוב*. Die zweite Klasse umfaßt diejenigen Gesetze, die sich aus dem Zusammenleben der Menschen ergeben, wie sich dies nach und nach gestaltet hat: *וכן*, zweite Stufe. Auf der dritten und höchsten Stufe stehen die durch die Offenbarung (*תורה*) gegebenen. Die beiden ersten Klassen faßt der Autor zuweilen unter dem Namen *שכליים* zusammen, weil sie beide, die erste an sich, die zweite vermöge der Umstände, von der Vernunft geboten werden, so daß *שכליים* überhaupt den Gegensatz zu *שמעיים* bilden; so heißen sie III, 7 *יוריים* im Gegensatz zu den *נבואיים*.

3) Ähnlich sagt Cicero de off. 2, II: Atque iis etiam, qui vendunt, emunt, conducunt, locant, contrahendisque negotiis implicantur, iustitia ad rem gerendam necessaria est. Cujus tanta vis est, ut nec illi quidem, qui maleficio et scelere pascuntur, possint sine ulla particula iustitiae vivere; nam qui eorum cuipiam, qui una latrocinantur, furatur aliquid, aut eripit, is sibi ne in latrocinio quidem relinquit locum; ille autem, qui



gehorsam unter den Israeliten so weit ging, daß sie die Vernunft- und Societätsgesetze vernachlässigten (ohne die keine Gemeinschaft bestehen kann, wie ein Einzelner nicht ohne die natürlichen Bedürfnisse, als Essen, Trinken, Bewegung, Ruhe, Schlaf, Wachen existiren kann), während sie an dem Opferdienst, so wie an andern geoffenbarten göttlichen Lehren festhielten; so wollte er sich schon mit Wenigerem begnügen und sagte: Möchtet ihr nur die Lehren beobachten, welche auch die geringste Gemeinschaft beobachtet, nämlich Aufrechthaltung des Rechts und der guten Handlungen und Dank an Gott für seine Güte. Denn die göttlichen Gesetze können vollständig erst dann beobachtet werden, wenn die socialen und Vernunftgebote erfüllt sind, und zu diesen gehört die Aufrechthaltung des Rechts und der Dank für die Güte Gottes. Wer daran nicht hält, wie kann der an Opferdienst halten, an Sabbat, Beschneidung u. s. w., was die Vernunft eben so wenig fordert wie abweist. Ich meine nämlich solche Gesetze, die speciell den Israeliten gegeben worden außer den Vernunftgesetzen und durch die sie des göttlichen Geistes gewürdigt wurden. Wie so diese Gesetze als nothwendig begründet waren, wußten sie nicht, sowie sie auch nicht wußten, wie die Herrlichkeit Gottes sich auf sie und das Feuer Gottes auf ihre Opfer sentte und wie sie Gottes Stimme hörten und wie alles das ihnen widerfuhr, was nicht glaublich gewesen wäre ohne jene Offenbarungen und eigene Erfahrungen, die unwiderleglich waren. — So also ist es zu verstehen, wenn zu ihnen gesagt wurde: „Was verlangt der Ewige von dir?“ (5 Mos. 10, 12) und „Eure Brandopfer legt zu euren Schlachtopfern“ (Jerem. 7, 21) und Anderes dergleichen. Ist es denn denkbar, daß ein Israelit bloß sich der Uebung der Gerechtigkeit und der Lebenswerke befleißige, dagegen aber Beschneidung, Sabbat, Pessachgesetze vernachlässige und glücklich sei?

ישראל אל ענין שהקלו בחורות השכליות והמנהגיות אשר אי אפשר מבלעדיהם לכל קהלה כאשר אין אפשר לכל יחיד מבלעדי הדברים הטבעיים מאכילה ושתייה ותנועה ומנוחה ושינה ויקיצה והחזיקו עם זה בעבודות בקרבנות וזולתם מן החורות האלהיות השמעיית הסתפק מהם בפחות ואמר ולואי שתשמרו החורות ששומרים אותם הפחות שבקהלות מקבלת הצדק והדרך הטובה וההודאה בטוב הבורא כי החורות האלהיות לא חשלמה אלא אחר השלמת החורות המנהגיות והשכליות ובחורות השכליות קבלת הצדק וההודאה בטוב הבורא ופי שלא החזיק באלה איך מחזיק בקרבנות ובשבת והמילה וזולתם ממה שאין השכל מחייבו ולא מרחיקו<sup>1</sup> והם החורות אשר בהם התיחדו בני ישראל תוספת<sup>2</sup> על השכליות ובהם היה להם יתרון העניין האלהי ולא ידעו איך יתחייבו אלו החורות כאשר לא ידעו איך ירד כבוד ה' ביניהם ואש ה' על קרבנותם ואיך שמעו דבור האל ואיך אירע להם כל מה שאירע ממה שאין הדעות מקבלות אותו לולי המעמדות וראות העין אשר אין בו מרחק ועל הדרך הוה נאמר להם ומה ה' דורש ממך ועולותיכם ספו על ובחיכם וזולת זה ממה שדומה לו היתכן שיחזיק הישראלי בעשות משפט ואהבת חסד ויעזוב המילה והשבת וחורות הפסח ושאר החורות ויצליח:

archipirata dicitur, nisi aequabiliter praedam dispartiat, aut interficiatur a sociis aut relinquitur. Quin etiam leges latronum esse dicuntur, quibus pareant, quas observent.

1) Auf ganz ähnliche Weise werden auch von Nachji in der Einleitung zu Chobot ha-Lebabot (f. 9 b ed. Fürstenthal) die מצות שמעיית bezeichnet als מצות דחה אדם ולא דחה בהם מחייב בהם ולא דחה אדם. Vergl. auch unten III, 7.

2) Vergl. III, 7 Anfang.

49. Rusari. Nach deinen Voraussetzungen freilich nicht; aber nach den Ansichten der Philosophen kann der Mensch fromm sein, ohne darauf zu achten, durch welche Religion er sich Gott nähert, ob als Jude oder als Christ oder auf eine andere Weise oder durch eine selbstersonnene Religion. Dadurch kommen wir aber wieder auf Speculation, auf Vernunft-Abstraktion und Klügelerei hinaus: jeder Mensch würde sich bemühen, eine Religion zu gründen, wie seine Speculation ihn lehrt, und das ist unstatthaft.

50. Meister. Die göttliche Religion zwingt uns

מט אמר הכוזרי לא כפי אשר הקדמת אבל דעת הפילוסופים יהיה אדם חסיד ולא ירגיש באי זו דת שיחקרב אם בהתייהר או בהתנצר או בוולת זה או בדבר שיכרה לעצמו וכבר שבנו אל ההקשה והסברה השכלית וההחכמות ויהיו כל בני אדם משתדלים לקבוע תורה במה שמביאה אליו הקשחם וזה בטל: 1  
נ אמר החבר והתורה האלהית 2

1) Dieser § läßt gleichsam dem Geiste des Rusari noch einmal die Behauptungen des Philosophen im Gegensatz zu denen des Israeliten vorübergehen, beide gegen einander abwägen, und durch die Verwerfung der ersteren und Annahme der letzteren einen Schlüsselpunkt für diesen Gegenstand eintreten. Der Meister sagt jedoch die § 45 gestellte Frage über Askese innerhalb des Judenthums auf, und führt die Beantwortung derselben bis in die Mitte des § 50 aus.

2) Var. וורה משה. — Die Frage über das Verhältniß der Askese zum Judenthum, sucht der Verfasser (wie wir dies schon oben angedeutet haben) dahin zu beantworten, daß ein solches Element der jüdischen Lehre zuwider sei, indem diese die Mitte zwischen ausschweifender Sinnlichkeit und engherzigem Asketismus halte. Hierfür sprechen zuerst viele mosaische Institutionen, besonders die agrarischen Bestimmungen (Jobel- und Erlassjahr), die Feier der Fasttage, wie der Sabbath und Festtage u. s. w. — Auf gleiche Weise haben auch die angesehensten Talmudisten und nach ihnen die jüdischen Philosophen dieses Mittel zwischen Selbstpeinigung und Ausschweifung als einen besonderen Vorzug des Gesetzes erkannt und danach zu leben befohlen. In einer (durch ihren saft an das Leben des Hebraismus streifenden sprachlichen Charakter als sehr alt bezeichneten) Boraitha (Neb. 9 b) erzählt Simon der Gerechte, er hätte nie von dem Schuldopfer eines (sich verunreinigt habenden) Nasir gegessen, außer einmal. „Es kam nämlich ein Mann aus dem Süden zu mir, der Nasir war (und dieses Schuldopfer bringen wollte, vergl. Num. 6, 9). Ich sah ihn an: schöne Augen, ein blühendes Gesicht, sein Haar in Locken herabwallend. Da fragte ich ihn: Was veranlaßt dich denn, dein schönes Haar zu vernichten? Er antwortete: „Ich war Hirte bei meinem Vater in meiner Heimath; da ging ich einst, Wasser zu schöpfen aus der Quelle, und betrachtete in dem Wasserspiegel mein Gesicht; da wallte in mir die Leidenschaft auf, und suchte mich aus (dem Antheil an) der (künftigen) Welt zu verdrängen. Ich aber sprach zu mir: Böfewicht, was bist du stolz auf eine Welt, die nicht dir gehört, auf etwas, was Wurm und Mabe werden wird? Bei dem Opferdienst! Ich will dich scheeren und dem Himmel weihen!“ Sogleich sprang ich auf, küßte ihn auf sein Haupt und sprach zu ihm: Ja solche Nestrim, wie du bist, möge es viel in Israel geben; von dir sagt die Schrift (Num. 6, 2): Wenn ein Mann geloben wird ein Gelübde, ein Nasir zu sein für den Ewigen“. — Ueberhaupt erklären sich die Talmudisten sehr stark gegen jedes Geloben von Gelübden (Chul. 2 a) und erklären den Umstand, daß der Nasir ein Schuldopfer zu bringen habe (Num. 6, 16) daraus, daß er durch Enthaltung von erlaubten Genüssen sich gegen Gott versündigt habe (Nas. 19 מני שציר צדו מן היין). Von Hillel wird (Baj. Rab. Cap. 34. f. 173 c. Jalk. Prov. Col. 94 b) erzählt, er habe nach Beendigung des Vortrages, sich immer unter dem Vorwande, daß er einen Gast in seinem Hause habe, von den Schülern entfernt. Da nun diese ihre Verwunderung darüber äußerten, daß er immer einen Gast bei sich habe, so antwortete er: „Und ist denn diese gedrückte Seele nicht auch ein Gast in diesem Körper, da sie heute hier, morgen da ist?“ Das meint die Schrift: „Wer seiner Seele Gutes thut, ist ein gütiger Mann“ (Sprüchw. 11, 17). — In gleichem Sinne lassen sich auch die Späteren vernehmen.

nicht zur Askese, sondern führt uns den Mittelweg und läßt jeder Kraft des Körpers wie der Seele ihren Antheil ohne Uebermaß zukommen; denn was man einer Kraft zu viel zuwendet, entzieht man einer anderen Kraft. Wer z. B. dem Begehrungsvermögen zu sehr nachgiebt, schwächt das Denkövermögen und umgekehrt; wer der Herrschsucht zu sehr nachgiebt, kürzt eine andere Kraft. Viel Fasten ist keine wohlgefällige Handlung für denjenigen, dessen Begierden gering, dessen Kräfte schwach sind und dessen Körper mager ist; für ihn ist es besser, daß er seines Leibes pflege; eben so wenig ist es die Verminderung des Besitzes für denjenigen, der ohne übermäßige Anstrengung und vom Ueberflüssigen es erlangen kann, und den der Erwerb nicht vom Erlangen von Kenntnissen und Uebung guter Handlungen abhält, um so mehr, wenn er eine zahlreiche Familie hat und das Geld zu guten Zwecken ausgeben will; für ihn ist es besser, daß er seinen Besitz vermehrt. Ueberhaupt ist unser Gesetz getheilt zwischen Ehrfurcht, Liebe und Freude; durch jede von dieser kannst du dich Gott nähern. Deine Zerknirschung an Fasttagen ist nicht gottgefälliger als deine Freude an Sabbaten und Festen, wenn diese Freude aus andächtigen, vollen Herzen kommt. So wie ein Gebet Gedanken und Andacht erfordert, so auch die Freude an seinem Gebot und seiner Lehre; du mußt dich des Gebotes selbst aus Liebe zu dem Gebietenden freuen,

לא העבירה אוחנו כפרישות אך בדרך השוה ולתת לכל כח מנחות הנפש והגוף חלקו בצדק מבלי רבוי כי הרבוי בכח אחד קצור בכח אחר ומי שנטה עם כח התאוה קצר בכח המחשבה ובהיפך מי שנטה עם חנצחון קצר בוולחו ואין רב התענית עבודה למישחאותיו חלושות וכחותיו חלושים וגופו רזה אבל טוב שיעדן גופו<sup>1</sup> ולא המעט הממון עבודה כאשר יודמן מן המותר מבלי יגיעה ולא יסרידו קנחתו מן החכמה והמעשים הטובים כל שכן למי שיש לו טפול ובנים ומאווי להוציא לשם שמים אך הרבוי יותר נכון לו וכללו של דבר כי תורתנו<sup>2</sup> נחלקת בין היראה והאהבה והשמחה<sup>3</sup> התקרב אל אלהיך בכל אחת מהנה ואין כניעתך בימי התענית יותר קרובה מן האלהים משמחתך בימי השבתות והמועדים כשתהיה שמחתך בכונה ולב שלם וכמו שהתחנונים צריכים מחשבה וכונה כן השמחה במצותו ובחורתו צריכים מחשבה וכונה

Isr.-Esra Koh. 7. 3. - „Daher ist es das Beste für den Menschen, alle seine Handlungen auf gerechter Wage abzuwägen, und jedem Seelenvermögen seinen Antheil zu gewähren.“ Vergl. auch unten III, 22. Maim. More II, 39 und die folg. Anmerk.

1) In so fern nämlich Fasten als ein Mittel zur Abtödtung der aus zu großem körperlichen Wohlsein entstandenen Lust betrachtet wird.

2) Hiermit stimmt eine Stelle im 4. Cap. (שמנה טריס) des Maimuni sehr genau überein, wo es heißt (bei Pococke Porta Mosis f. 75): „Dieses vollkommene, uns vollkommen machende Gesetz — strebt vielmehr dahin, daß der Mensch sein Leben naturgemäß einrichte, die Mittelstraße wählend; daß er mit Maß esse, was er essen darf, mit Maß trinke, was er trinken darf, mit Maß des ehelichen Umgangs genieße, an bewohnten Orten sich aufhalte in Gerechtigkeit und Billigkeit; nicht daß er Höhlen und Felsen bewohne, nicht daß er sich mit Fellen und Wolle belege, nicht daß er seinen Körper peinigende und quäle.“ Ueberhaupt bietet dies ganze Capitel der טריס die fruchtbarsten Parallelen zu den in vorliegendem § ausgesprochenen Ansichten. Vergl. auch Simon Duran zu Abot II, 13 (34 b ed. Leipzig).

3) Man kann als Belege hierzu — wie Roscato andeutet — auf die Stellen des Pentateuch hinweisen, wo geboten wird, Gott zu fürchten (Lev. 19, 14. 32. 25, 17. 36. 43. Deut. 4, 10. 5, 26. 6, 2. 13. 24. 8, 6. 10, 12. 20. 14, 23. 17, 19. 28, 58. 31, 12. 13), zu lieben (Ex. 20, 6. Deut. 5, 10. 6, 5. 7, 9. 11, 1. 13. 22. 19, 9. 30, 6. 16. 20), sich vor Gott oder bei Ausübung seiner Gebote zu freuen (Lev. 23, 40. Deut. 12, 12. 18. 14, 26. 16, 11. 14. 27, 7. 28, 47) u. s. w. (vergl. III, 11).

indem du erkennst, was er dir dadurch Gutes erwiesen. Es ist so, als wärest du sein Gast, an seinen Tisch geladen und du danktest ihm für seine Güte innerlich und äußerlich. Und wenn deine Freude sich bis zum Singen und Tanzen steigert, so ist dies Gottesdienst und Festhalten am göttlichen Geist. Aber diese Dinge hat die Tora nicht der Willkür überlassen, sondern mit Schranken umschlossen, weil der Mensch nicht im Stande ist, den Kräften der Seele und des Körpers den förderlichen Antheil zuzumessen. Daher bestimmt das Gesetz, wie viel Ruhe und wie viel Bewegung angemessen sei; bestimmt, wie viel die Erde arbeiten solle, bis sie im Sabbat und Zehnjahre ruht, und daß von den Erzeugnissen die Zehnten u. s. w. gegeben werde. Es giebt Bestimmungen über die Ruhe am Sabbat, über die Ruhe an Festen, über die Ruhe des Landes, Alles zum Andenken an den Auszug aus Aegypten und zur Erinnerung an das Schöpfungswerk; denn diese beiden Ereignisse gleichen sich darin, daß sie durch den unmittelbaren Willen Gottes, nicht durch Zufall oder Naturgesetz eintreten; daher heißt es auch: „Frage doch die früheren Tage, die vor dir waren“ (5 Mos. 4, 32); „Hat wohl ein Volk die Stimme Gottes gehört — oder hat ein Gott versucht?“ (5 Mos. 4, 33. 34). Die Beobachtung des Sabbat an sich ist schon ein Bekenntniß von Gott, und zwar ein thatsächliches Bekenntniß; denn wer das Sabbatgesetz beobachtet, weil dadurch das Schöpfungswerk seine Vollendung fand, der hat ja dadurch die Schöpfung anerkannt, und wer die Schöpfung anerkennt, hat doch auch den Schöpfer, der die Welt ins Dasein gerufen, anerkannt, während derjenige,

שחשמה במצוה עצמה מאהבתך המצוה בה וחכיר מה שהטיב לך בה וכאלו אחה בא באכסנייתו קרוא אל שולחנו וטובו ותודה על זה במצפון ובגלוי ואם תעבור כך השמחה אל הנגון והרקוד<sup>1</sup> היא עבודה ודבקה בענין האלהי ואלה הדברים לא הניחה אותה התורה מופקדים אבל כלם תחת מסורת מפני שאין ביכלת בני אדם להלק חקנות כחות הנפש והגוף<sup>2</sup> ושיער מה שראוי להם מהמנוחה וההננועה ושיער מה שחוציא הארץ עד שחשבות בשמיטה ויובל וינתן ממנה המעשרות וזולתי זה וצוה על שביחת השבת ושביחת המועדים ושביחת הארץ והכל זכר ליציאת מצרים וזכרון למעשה בראשית<sup>3</sup> מפניששני הענינים דומים מפני שנעשו בחפץ האלהים לא במקרה ולא בטבע וכאשר אמר יתברך כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך השמע עם קול אלהים או הנסה אלהים וריתת שמירת השבת היא בעצמה הודאה באלהות אבל כאלו היא הודאה מעשית כי מי שמקבל מצוה שבת כעבור שבה היה כלות מעשה בראשית כבר הודה בחדש<sup>4</sup>

1) Man erinnere sich hier an die Art, wie David nach 2 Sam. 6, 14. 16 seine Freude über das Hinauffahren der Bundeslade nach Zion bezeugte, u. dergl. Richt. 21, 19. 21.

2) Weiter ausgeführt wird dies unten S. 158, wo es heißt: על כדרך ומנהגו וערכו ולא יירא להכנס בו מכשול וכו'.

3) Hiermit bezieht sich der Autor höchst wahrscheinlich auf die den Tefillot für Sabbat und Festtage eingeschalteten Formeln: זכר ליציאת מצרים und זכר למעשה בראשית (welche letztere nicht bloß für Pesach bestimmt ist). Eben so weiter unten III, 40. im Anfang.

4) Daß die Beobachtung des Sabbats das sprechendste Zeugniß für die Anerkennung Gottes als Schöpfers, also für den Glauben an den Hohen und Heiligen sei, ist eine Ansicht, die fast so alt, als der israelitische Glaube selbst, und von den ältesten jüdischen Philosophen stets mit mehr oder weniger Bestimmtheit ausgesprochen ist. Schon der Pentateuch (Ex. 31, 17. vergl. die bald zu citirende Stelle aus Ibn-Esra) läßt den Sabbat „ein ewiges Zeichen zwischen Gott und Israel dafür sein, daß Gott in sechs Tagen Himmel und Erde geschaffen und am siebenten geruht habe.“ — Philo nennt den Sabbat: τὴν τοῦ κόσμου γενέσθαι ἡμέραν καὶ τὴν ἐσχάτην τοῦ κόσμου γένεσθαι und: χρόνον τινὰ τῆς πρώτης ἀρχῆς ἐπιμαγδον εἶναι ἀπ' ἐκείνης ὥσπερ ἀρχετύπου

der jenes Gebot nicht hält, in die Zweifel des Glaubens an die Unerlöschlichkeit der Welt geräth und nicht zum klaren Glauben an den Schöpfer der Welt gelangt. So führt also die Beobachtung des Sabbat viel mehr zum Schöpfer hin als Aste und Anachoretismus. Sieh, wie der göttliche Geist, der an Abraham und dann an seinen zahlreichen Nachkommen und am heiligen Lande haftete, sie immer höher und höher emporhob; wie er die Nachkommenschaft wahrte, daß nicht einer von ihnen verloren ging, wie er sie an den besten Ort versetzte, sie in so wunderbarer Weise vermehrte, bis er sie fortnahm und sie auf den für das Kleinod passenden Boden versetzte. Daher heißt er: „Gott Abraham's, Gott Isaac's“ (1 Mos. 28, 13), wie er sonst heißt: „Thronend über Cherubim“ (1 Sam. 4, 4), „thronend in Zion“ (Ps. 9, 12), „wohnend in Jerusalem“ (Ps. 135, 21), indem diese Derter dem Himmel verglichen werden, da man sonst sagt: „Er thront im Himmel“ (Ps. 123, 1), weil sein Licht über ihnen erschien, wie es über dem Himmel erscheint, aber freilich nur vermitteltst Solcher, die fähig sind, das Licht aufzunehmen und auf die er es herabkommen läßt. Das heißt dann seine Liebe;

מבלי ספק ומי שהודה בחדוש הודה במחדש העושה יתברך ומי שלא קבלה יפול בספקות הקדמות ולא חזק אמונתו לבזר העולם אם כן שמירת השבת מקרבת אל הבורא יותר מהפרישות והניירות<sup>1</sup> וראה<sup>2</sup> היאך שב הענין האלהי הדבק באברהם ואחר כן בהמון סגולתו ובארץ הקדושה מביא הענין מדרגה אחר מדרגה ונודר בורע עד שלא נמלט מהם אחר והניח אותם בטוב שבמקומות והפרם והרכם הרבוי ההוא המופלא עד שהעתיק אותם ונטעם באדמה הראויה לסגולה ונקרא אלהי אברהם ואלהי יצחק כאשר נקרא יושב הכרובים ויושב ציון ושוכן ירושלם לדמותם בשמים כמו שאמר היושבי בשמים מפני הראות אורו באלה כהראותו בשמים אך במצוה עם ראויים לקבל האור ההוא<sup>3</sup> והוא מאציל אותו עליהם

συνεχίζοντες τυπωθέν. — Der Talmud betrachtet (Sabb. 118 b) die Beobachtung des Sabbats für so gottgefällig, daß sie sogar für Sündenbienst Verzeihung verschaffe, und heißt dagegen (Ehul. 5 a vergl. Maim. Hilchot Sabbath 30, 15) denjenigen, welcher den Sabbat öffentlich entweicht, in aller Hinsicht für einen Sündenbiener anzusehen, wofür Raschi Ehul. a. a. O. den Grund angiebt, mit den Worten: והמחלל שבת כופר במעשה ומעיד שקר שלא שבת הק"ה במעשה בראשית. — Ybn-Esra Ex. 31, 12: ולפי דעתי כי פירוש אות היא כי ששה ימים עשה והנה העושה מלאכה בשבת מכחש הוא במעשה בראשית. Derselbe Ex. 20, 8: כל העושה מלאכה בשבת הוא מכחש במעשה בראשית. Maim. More 2, 31: כל העושה מלאכה בשבת הוא מכחש במעשה בראשית. להגדיל זה היום כדי להתקיים יסוד חדוש העולם והתפרסם במציאות כשישבתו בני אדם כלם ביום אחד וכשישאל מה עלה זה יהיה המענה כי ששה ימים עשה ה'. Vergl. auch More 3, 32. 41. 43. — Wie nun die Beobachtung des Sabbats die Anerkennung Gottes als Schöpfer in sich schließt, so erinnert die Beobachtung der zum Andenken an den Auszug aus Aegypten gestifteten Feste (worunter nach Deut. 5, 15 auch Sabbath) an das Band, das Israel an Gott knüpft. In so fern nun der Glaube an die wunderbare Befreiung auch schon den Glauben an die Schöpfung der Welt aus Nichts bedingt, weil der Herr auch den Menschen voraussetzt, so konnte mit Recht, in Bezug auf die vielbesprochene Deutung des auf מצרים und nicht auf העולם בריאה hinweisenden ersten Gebotes, Abr. Seba (Zetor ha-Mor s. f. 78 b ed. Ven.) sagen: לפי שבכלל יצאה מצרים היה חדש העולם.

1) Eine nicht unbeachtliche Aklärung auf § 45, womit nun die Besprechung dieses Gegenstandes für jetzt beendet ist. Vergl. III, 1 ff.

2) Mit diesen Worten lenkt der Verfasser wieder in die Entwicklung seiner Ideen über die Erwählung Israels ein; die nächstfolgenden Worte enthalten fast wörtliche Wiederholung des I, 83 und II, 14 Gesagten.

3) Hiermit wird darauf hingedeutet, daß die Idee eines Nationalgottes dem Judenthum eben so fremd sei, wie die eines Localgottes, und daß die Ausdrücke: Gott Abraham's, Isaac's u. s. w. nur in dem Sinne zu nehmen seien, daß die genannten Menschen Gott vorzüglich erkannt und sich

sie ist für uns in dem Gebete: „Mit ewiger Liebe“ u. s. w. ausgedrückt und wir sind zum Glauben daran und zur Anerkennung derselben verpflichtet, damit wir uns einprägen, daß der erste Antrieb von ihm, nicht von uns ausgegangen. So wie wir in Betreff der Schöpfung eines Thieres z. B. sagen, daß es sich nicht selbst geschaffen, sondern daß Gott es gebildet und zugerichtet, da er den Stoff, der für diese Form geeignet ist, sich ansehen, so ist es auch Gott, der durch die Befreiung aus Aegypten den ersten Antrieb gab, daß wir ihm ein erwähltes Volk und er uns zum König sei, wie es mehre Male heißt: „Ich bin der Ewige, euer Gott, der ich euch aus dem Lande Aegypten geführt habe, um euch ein Gott zu sein“ (3 Mos. 22, 33. 4 Mos. 15, 41) und wie es ferner heißt: „Israel, an dem ich mich verherrliche“ (Jes. 49, 3).

ונקרא זה ממנו אהבה והיא אשר נקבעה לנו ונחייבנו להאמינה ולהודות עליה באהבה עולם אהבתנו כדי שנשים אל לבנו שהתחלה ממנו לא ממנו אנחנו<sup>1</sup> כמו שנאמר בבריאת החי על דרך הדמיון שהוא לא ברא את עצמו אך האלהים יצרו והתקינו כאשר ראה חומר שראוי לצורה ההיא כן הוא יתברך המתחיל להוציאנו ממצרים להיות לו לעם סגולה ויהיה לנו למלך כאשר הוא אומר ושונה אני ה' אלהיכם המוציא אתכם ממצרים להיות לכם לאלהים<sup>2</sup> ועוד שאמר ישראל אשר כך אתפאר<sup>3</sup>:

einer besonderen Vorsehung von seiner Seite erfreut haben, wie denn auch die Redensarten „zu Jerusalem thronen“ u. dergl. nicht mit der: „Gott der ganzen Erde wird er genannt“ (Jes. 54, 5) freiten, sondern also zu verstehen sind, daß an und in diesen Orten sich die göttliche Allmacht und Offenbarung ganz besonders bethätigt habe, und es wird dadurch das Verhältniß der Orte zu Gott in Beziehung und Rücksicht auf unser Gefühl und die menschliche Anschauung überhaupt bezeichnet. — Der Ausdruck אלהי אברהם אבינו wird durch zwei Mittelglieder zu seiner eigentlichen Bedeutung geführt. Die am wenigsten einer Mißdeutung ausgesetzte Metapher ist הישבי בשמים, die auch keiner eigenen Erklärung bedarf; durch diese wird das analoge ישב שכן ירושלים u. s. w. gerechtfertigt, כמ"ש (Das eingefügte Beispiel כמ"ש — לדמותם בשמים — מנני הראות אורי באלה כהראותו בשמים — הישבי בשמים zeigt, in wie fern diese Vergleichung ange stellt werde). Weil dieses aber nur geschehen kann, במצות ראים לקבל האור האור, so wird die Beziehung Gottes vorzüglich zu diesen ראים hervorgehoben, daher אברהם אבינו u. s. w.

1) Die Verstärkung des Suffixi durch Wiederholung des entsprechenden Pronominis separati scheint hier theils deswegen angebracht, um der sogar in punktirten Texten nicht gut zu vermeidenden Zweideutigkeit des ממנו (a nobis — ab eo) zu entgehen, theils um den Gegensatz zu dem vorhergehenden ממנו „von ihm“ zu bezeichnen. Aehnlich IV, 25: ובחוקי אבותי im Gegensatz zum vorhergehenden בחוקי. So bei Maim. More II, 19 Anf. דערת אבותי (zweimal, f. 24 b und 26 a ed. Satanow).

2) Diese Stelle scheint aus dem Gedächtniß citirt zu sein. Denn so wie sie hier steht, von אלהים, findet sie sich nirgends in der Schrift, wohl aber die einzelnen Theile (z. B. von המוציא an mit der Einschaltung מצינו vor מצינו Lev. 22, 33. vergl. auch oben S. 141 Anm. 1), und ähnlich lautende Stellen.

3) Um die Ansicht des Autors zusammengefaßt hinzustellen, vergleichen wir Geser ha-Zaschar f. 3b. „Wie ein geschickter Künstler sich durch ein schönes Kunstwerk verherrlicht bei Allen, die es sehen, so verherrlicht sich Gott in seinen Frommen, wie es heißt (Jes. 44, 23): „Denn der Ewige erlöst Jakob und verherrlicht sich durch Israel““ und (Jes. 49, 3): „Israel, durch das ich verherrlicht werde“, weil diese ein großer Beweis und ein deutliches Zeugniß für die Vollkommenheit seiner Schöpfung sind.“

51. Rufari. Ein solcher Ausspruch geht doch viel zu weit und die Dichtkunst nimmt sich doch eine zu große Freiheit (wenn sie sagt), daß sich Gott durch etwas Sterbliches verherrliche.

52. Meister. Hätte es dir auch auffallend erschienen, wenn man so etwas von der Erschaffung der Sonne gesagt?

53. Rufari. Nein, wegen der Größe ihrer Wirkungen. Sie ist ja, nächst dem Schöpfer, die Ursache der Existenz; durch sie und vermittelt ihrer entsteht der regelmäßige Wechsel von Nacht und Tag und den Jahreszeiten; besteht alles Gewordene, Mineral, Pflanze, Thier; durch ihr strahlendes Licht ist das Sehen und alle uns sichtbar werdenden Erscheinungen möglich. Warum sollte also die Erschaffung derselben ihren Schöpfer nicht bei den Menschen verherrlichen?

54. Meister. Ist denn aber das Licht der Geister nicht edler und erhabener als das Augenlicht? Waren denn nicht in der That alle Menschen der Welt vor den Israeliten mit Ausnahme der Wenigen, die wir erwähnt, in Blindheit und Irrthum? Ein Theil von ihnen sagte, es gäbe gar keinen Schöpfer, kein Theil der Welt verdiene mehr erschaffen als Schöpfer zu sein, sondern Alles sei von ewig her. Andere wieder sagten, die Sphäre sei von jeher, habe Alles erschaffen, und sie müsse man anbeten. Noch andere stellten den Irrthum auf, das Feuer sei das Wesen des Lichts und aller gewaltigen und ausgezeichneten Schöpfungen; ihm müsse man dienen; auch die Seele sei ein Feuer. Andere wieder beteten Anderes an,

נ"א אמר הכוזרי כמה יצא המאמר במקום הזה יציאה גדולה ומחלה המליצה מחילה רבה<sup>1</sup> שיהיה הכורא מחפאד כבשר:

נ"ב אמר החבר ההיה זה קל בעיניך בבריאת השמש:

נ"ג אמר הכוזרי כן מפני גודל מעשיה מפני שהיא אחר הכורא הסבה בחייה ובה ובעבודה מסתדר הלילה והיום ופרקי השנה וההווים המוצאים והצמח והחיים ובאורה הבהיר תהיה הראות והמראים הנראים ואיך לא יהיה בריאתה חפארת לעושה אצל המדברים:

נ"ד אמר החבר והלא אור הלככות יותר דק ומעולה מאור הראות והלא היו כל אנשי העולם בעורון ובחנעות קודם בני ישראל וזלתי היחידים אשר זכרונם והיה מהם עם<sup>2</sup> שאומרים שאין כורא ושאין חלק מן העולם יותר ראוי שיהיה נברא ממה שיהיה כורא אך הכל קדמון ועם אחד אומרים שהגלגל הוא הקדמון וכורא הכל ויעברוהו<sup>3</sup> ועם אחר טועים<sup>4</sup> שהוא הוא עצם האור והמעשים החזקים והמופלאים והיא שראויה לעבוד<sup>5</sup> ושהנפש היא

1) Wörtlich: Die Poesie (poetische Darstellung) vergeht hier ein großes Vergehen, d. h. hat hier sehr viel zu vergehen, oder auf sich zu nehmen. Ueber die Constr. s. oben S. 78 Anm. 1 und sächlich: Simon Duran zu Abot 3, 10 (45 b ed. Leipz.) und Moscato in Refuzot Zephuda f. 33 b.

2) עַם dem arabischen عَم corresponding, welches eben sowohl ein Volk als eine Religionsgenossenschaft bezeichnet.

3) Nach More III, 45 war dies die Ansicht der Zabier, von welchen es a. a. O. unter Anderem heißt: וכאשר סבלו אנשי הצאבה מציאות השם יה' חשבו שהנמצא הקדמון אשר לא ישיגוהו העדר כלל. הוא הנגלגל. Eigentlich war dies auch eine Ansicht des Aristoteles, die hier nur durch den zabischen Sternendienst (ויעברוהו) modificirt erscheint. Bei Aristot. de coelo II, 1 heißt es: „Der ganze Himmel ist weder entstanden noch fähig zu vergehen, sondern ist immer und ewig, er hat weder Anfang noch Ende in der ewigen Zeit, sondern enthält die unendliche Zeit in sich selbst eingeschlossen“ u. s. w. Man vergleiche hiermit unten V, 2 und More I, 75.

4) טועים ואומרים מרים.

5) Bei den Feueranbetern dachte der Autor ohne Zweifel an den Parsismus, oder vielleicht an die alten Philosopheme des Empedokles u. s. w. Der Feueranbeter gedenkt auch, jeboch nur in hagabischer Weise, der Talmud Taanit 5 b ואמ"ס למים עובדים לעינים מאד את האש וכו' שיועקן שהמים מכבין את האש וכו'.

die Sonne, der Mond, die Sterne, Thiergeſtalten, die ſich an der Sphäre Geſtalten finden. Wieder andere beteten ihre Könige oder ihre Weiſen an. Aber darin ſtimmten Alle überein, daß in der Welt nichts zur Erſcheinung komme, was aus dem gewohnten Naturlaufe herauſtrete, ſo daß die Philoſophen, die vermöge ihres Scharffſinnes und klaren Denkens eine erſte Urſache, die den andern nicht gleich ſei, anerkennen mußten, ſich in ihrer Speculation dahin entſchieden, daß dieſe Urſache keine Einwirkung auf die Erſchaffung der Welt, geſchweige denn auf Specialitäten habe, da ſie zu hoch und zu erhaben ſei, um davon Kenntniß zu nehmen; noch weniger aber bringe ſie etwas Neues hervor. Endlich hatte ſich jene Gemeinde herausgeläutert, die nun würdig war, das Licht zu empfangen, und daß ihr fürchtbare Wunder geſchähen und daß die Naturgeſetze ihremwegen geändert würden. Da wurde denn augenfällig ſichtbar, daß die Welt einen Herrſcher, Güter, Ordner, Bildner habe, der das Kleine wie das Große darin kennt, der das Gute belohnt und das Böſe beſtraft. Sie war es, die zuerſt den Menſchen auf den rechten Weg führte, und keiner von denen, die nach ihr kamen, konnten ihre Grundſätze verlaſſen, ſo daß nun alle Bewohner der Welt die Erſchaffung der Welt, die Unerſchaffung des Schöpfers anerkennen. Das Beweiſsmittel dafür aber ſind ihnen die Iſraeliten, was ihnen angediehen und was über ſie verhängt worden.

55. Rufari. Ja, das iſt ein großer Ruhm und darin iſt ein wunderbares Licht; man kann mit Recht davon ſagen: „Sich einen ewigen Namen zu machen“ (Jeſ. 63, 12); Du machteſt Dir einen großen Namen, wie an dieſem Tage (Neh. 9, 16); zum Preis, zum Namen, zur Herrlichkeit“ (5 Moſ. 26, 19).

56. Meifter. Bemerte wohl, wie David das Lob der Tora dadurch vorbereitet, daß er zuerſt von der Sonne ſpricht in dem Liede: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes“ (Pſ. 19, 2); wie er ihr allumfaſſendes Licht, die Reinheit ihres Weſens, ihren regelmäßigen Lauf, ihr ſchönes Anſehen beſchreibt, und wie er gleich daran ſchließt: Die Lehre

aſh wees acher eubדים וולת והמשמש וירח וכוכבים וצורות בעלי חיים נחלות בצורות הגלגל ועם אחר עובדים מלכיהם או חכמיהם וכלם מסכמים שאין נראה בעולם דבר יוצא מן המנהג והטבע עד אשר הפילוסופים אשר דק עיונם וזכה מחשבתם והודו בסבה ראשונית אינה דומה לשאר הדברים נטו בהקשחם שאין לו מעשה בעולם כל שכן בחלקיות שמרוממים אותו ומבדילים אותו מידיעתם וקל וחומר שיחדש בהם חדוש עד שנודככה הקהילה ההיא שהיתה ראוייה לחול עליה האור ולעשות לה המופתים הנוראים ולשנות להם המנהגים ונראה עין בעין כי יש לעולם מושל ושומר ומסדר ונוצר יודע הקטון והגדול שבו וגומל על הטוב ומעניש על הרע והיתה סבה להישרת הלככות וכל מי שבא אחריהם לא יוכל לצאת מיסודותיהם עד ששבו כל יושבי העולם מורים בחדוש העולם ובקדמות לבורא העולם ומופתם על זה בני ישראל ומה שנעשה להם ומה שנגזר עליהם:

נ"ה אמר הכוורי זה פאר גדול ויש בו אור שהוא פלא ובאמת נאמר לעשות לו שם עולם ותעש לך שם כהיום הזה לתהלה לשם ולחפארת:

נ"ו אמר החבר הלא תראה איך הציע דוד בשבה התורה שהקדים ספור השמש במזמור השמים מספרים כבוד אל וזכר אורה הכולל זכות עצמה וישר דרכה ויפי מראה ומסך לזה תורת ה' תמימה משיבת

1) ער iſt hier in demſelben Satze nach ſeinen zwei verſchiedenen Bedeutungen gebraucht; zuerſt intensio: (dieß ging ſo weit) daß ſogar die Philoſophen, . . . ; dann temporal: (dieß dauerte ſo lange) biß ſich läuterte . . . Ueber dieß Zeitverhältniß der Philoſophie zur Geſetzgebung ſ. oben S. 148. Anm. 2.

2) Var. ſעב הים zu.



Gottes ist vollkommen, erquickend die Seele u. s. w. Er will gleichsam sagen: Staunet nicht über das Gesagte, denn die Tora ist viel glänzender, offener und weiter bekannt und nützlicher und erhabener, — und ohne die Kinder Israel gäbe es keine Tora. Ihr Vorzug gründete sich nicht auf Moses, sondern der des Moses auf sie. Die Liebe (Gottes) erstreckte sich auf die ganze Nachkommenschaft Abraham's, Isaac's und Jakob's; Moses wurde nur erwählt, um ihnen das Gut zu überbringen. Daher heißen wir nicht: „Volk des Moses“, sondern „Volk Gottes“, z. B. „Ein Volk des Ewigen sind diese (Ezech. 36, 20) oder „Volk des Gottes Abraham's“ (Ps. 47, 10). — Ein Beweis für die Göttlichkeit der Gesetze sind nicht Zierlichkeit der Worte, Aufziehen der Augenbrauen und Verdecken der Augäpfel, viel Flehen und Beten und Bewegungen und Reden, denen doch keine That nachfolgt, sondern reine Bestimmungen, deren Beweis Thaten sind, die ihrer Natur nach dem Menschen schwer fallen, die er aber doch mit der größten Begierde und Liebe thut. Z. B. daß er an einen bestimmten Ort dreimal im Jahre ein Fest zu feiern geht, und ähnliche Ausgaben und Mühen, denen man mit höchster Freude und Lust sich unterzieht; ferner die Entrichtung des Ersten

נפש והחלוי בו כאלו אמר<sup>1</sup> אל חמטו מן הספורים האלה כי החורה יותר בהירה וגלייה ומפורסמת ומועילה ומעולה ולולי בני ישראל לא היתה התורה<sup>2</sup> ועוד כי לא היתה מעלתם בעבור משה אבל מעלת משה היתה בעבורם<sup>3</sup> כי האהבה לא היתה כי אם בהמון ורע אברהם יצחק ויעקב ובחר במשה להגיע הטוב אליהם על ידו ואנחנו אין אנו נקראים עם משה אלא עם ה' כמו שאמר עם ה' אלה<sup>4</sup> ועם אלהי אברהם ואין ראיות החוקים האלהיים דקות המלות ונשיאות גבני העינים והעלם הככות והרכות בחחנה ובחפלה ובחננויות ובמאמרים שאין אחריהם מעשים כי המחשבות הזכות אשר ראייתם מעשים מטבעם<sup>5</sup> שהם קשים על נפש האדם אך הוא עושה אותם בחכילת החאור והאהבה כהליכה<sup>6</sup>

1) Dies ist in der That der einzige Zusammenhang, der zwischen den beiden fremdbartigen Bestandtheilen des Ps. 19 aufgefunden werden kann, wenn man ihn als von demselben Verfasser herrührend betrachtet; einen ähnlichen Gedankengang in Nachman. Deraſcha p. 1 ed. Jell.

2) Es ist das eine nothwendige Folge des von unserem Autor aufgestellten Princip's der Erwählung Israels, nach welchem nur die Israeliten die Capacität hatten, die göttliche Lehre zu empfangen, während alle andern Nationen, als die bloßen Schalen (קליפה) davon ausgeschlossen waren. Es rechtfertigt sich hierdurch auch der Ausspruch, daß Israels Bevorzugung nicht von Moses, sondern umgekehrt die seinige von ihnen herrühre, worüber die folg. Anm.

3) Vergl. Mechilta (bei Moscato f. 106 c) זא אהרן לאמר זא אל משה ואל אהרן ואמר וידבר ה' אל משה ואל אהרן ואמר וידבר ה' אל משה לך (Ezech. 36, 20) bemerkt Bugtorf: hunc locum non reperio: puto respici ad locum 2 Reg. 9, 6 ubi legitur ישראל אל עם ה' אל super populum domini, super Israellem. Und doch findet sich diese Stelle in der Bugtorf'schen Concorbanz unter ey.

4) Vergl. oben II, 14 S. 101. Anm. 4.

5) Ueber alles dies vergl. unten III, 11.

Zehnten, des Zweiten Zehnten, das Erscheinen (in Jerusalem), das Verzichtleisten auf den Ertrag der Erde im Sabbat- und Jubeljahre, die Ausgaben für Sabbate und Feste und die Ruhe an denselben; die Geschenke an Erstlingen und Erstgebornen, die Priestergaben, das Erstling der Schur, Erstling des Bodtruges; ferner die Gelübde und freiwilligen Gaben; ferner Alles, was man schuldig ist für absichtliche und unabsichtliche Fehler, Mählopfers, Opfer in Folge von zufälligen Ereignissen, z. B. Verunreinigungen, Geburten, die sich ereignen, Fluß und Ausfluß u. dergl. noch Vieles. Und alles dieses gründet sich auf göttliche Vorschrift, nicht auf menschlichen Verstand und Berechnung; ein Sterblicher wäre in der That gar nicht im Stande gewesen, dies Alles nach Ordnung, Naturgesetz und Werth festzusetzen, ohne fürchten zu müssen, in Irrthum zu gerathen. Gott hat gleichsam Israel abgeschätzt, eben so das Erzeugniß des Landes Kanaan, seine Pflanzen und Thiere, abgeschätzt den Stamm Levi und nach diesen Abschätzungen schon in der Wüste seine Befehle ertheilt; er wußte nämlich, daß, so lange dieses Verhältniß in seiner Ordnung erhalten bliebe, die Israeliten ihren Wohlstand erhielten und auch den Leviten nichts fehlen würde. Es konnte nie so weit kommen, daß ein Stamm oder eine Familie gänzlich verarmte, da nach seinem Gebot im Jubel Alles zurückgehen mußte, wie im ersten Jahre der Vertheilung des Landes. Für Aufzählung aller einzelnen Bestimmungen wären die Bücher zu eng. Wer das nun betrachtet, erkennt, daß das nicht aus menschlicher Berechnung hervorgegangen. Gepriesen und erhaben sei Er, der sie erdacht, „der keinem Volke so gethan, und seine Rechte kennen sie nicht“ (Ps. 147, 20). Und so bestand diese Einrichtung gegen tausend und fünfhundert Jahre während der beiden Tempel, und hätte, wenn das Volk auf dem rechten Wege gegangen wäre, fortgedauert, wie die Tage des Himmels über der Erde.

אל מקום מהמקומות ולחוג שלש פעמים בשנה ומה שדומה מן ההוצאות והטורה והוא עושהו בתכלית השמחה והגילה ובהוצאה מעשר ראשון ומעשר שני ומעשר עני והדאין ועויבת הבאות הארץ בשמחה ויובלים והוצאה השבתות והמועדים ושבתתם ומחנות בכורים ובכורות ומחנות כהונה וראשית הגז וראשית עריסות מבלעדי הנדרים והנדבות ומלבד מה שהוא חייב בו על כל דורן ושננה והשלמים ומה שהוא חייב בו מן הקרבנות על המקרים אשר יפגעוהו מן הטומאות ועל כל לידה שחיה לו וכל זיבה וכל צרעת וזולת זה הרבה כל זה במצוה מאת האלהים לא משכל בני אדם והתחכמותו ואין ביכולת הבשר לשער אח זה על סדרו ומנהגו וערכו ולא יירא להכנס בו מכשול כאלו שער ישראל ושיער חבואת ארץ כנען צמחיה ובהמחה ושיער שבט לוי וצוה במדבר בערכים האלה מפני שידע כי כשיסחדר הערך הזה ישארו ישראל עשירים ולא יחסר ללויים דבר ולא יגיע הענין לדלות שבט או משפחה כאשר צוה בשנת היובל לשוב הכל כאשר ניתח בשנה ראשונה מחלוק הארץ בחלוקים ודקדוקים יצרו הספרים להכליל ומי שהחבון בהם יכיר שאינם ממחשבת בשר ישחבה ויתרום הושבם לא עשה כן לכל גוי ומשפטים כל ידעום ונשאר הסדר הזה בשני הבתים כמו אלף וח"ק<sup>1</sup> שנה ואלו הלכו העם על הדרך הנכונה היה מחמיר כימי השמים על הארץ:

1) Dies ist ungefähr die Zeit vom Einzuge in das heilige Land bis zur Zerstörung des zweiten Tempels, so daß also die Zeit, da die Nationalheiligtümer nur noch unter einem Zelte sich befanden, unter die beiderhundert Jahre mitgerechnet ist.

57. Rufari. Seid ihr nicht heute ganz erstaunt über diese großen Pflichten? Welche Gemeinschaft könnte wohl diese ganze Einrichtung beobachten?

נ"ו אמר הכוזרי אחם היום בקבוצה גדולה מאלה החובות הגדולות ואי זו עדה תוכל לשמור כל הסדר הזה:

58. Meister. Die Gemeinschaft, die das vorher

נ"ח אמר החבר העדה שצופה

1) Asarja bei Rosfi spricht im Meor Enajim Cap. 36 p. 308 ed. Cassel sich dahin aus, daß die Lesart מבוכה an dieser Stelle unverständlich sei und auch Caspe sich vergebens bemüht habe, ihr einen passenden Sinn unterzulegen; dagegen erinnert er sich in einer andern Uebertragung des Rufari aus dem arabischen Texte, die von Jehuda ben Kardinal unternommen worden, diese Stelle übersezt gesehen zu haben בהשקט ובריוע אותם היום. In der That ist die Lesart מבוכה aus den Rufari-Ausgaben ganz verschwunden und durch מנוחה ersetzt (vergl. Moscato p. 187 d), und nur noch die editio princeps hat מבוכה; daß dies keine Corruption aus מנוחה sei, lehrt die Vergleichung mit dem arabischen Original, die Munt angestellt hat. Nach der in Notice sur R. Saadia Gaon p. 19 gemachten Mittheilung Munt's lautet nämlich dieser Paragraph im Original: **ثنا الكفرى انكم اليوم فى حيرة صن هذه الموازم العظيمة واى امة تقدر**

نا الكفرى انكم اليوم فى حيرة صن هذه الموازم العظيمة واى امة تقدر, was Munt so übersezt: „Le Khozare dit: certes, vous êtes aujourd'hui stupéfaits de ces graves devoirs; car quelle est la nation, qui pourrait observer ce rite?“ und dazu bemerkt: „En traduisant حيرة par stupefaction, étonnement, la difficulté soulevée par R. Azaria disparaît complètement. Rabbi Yehouda Ibn Tibbon attachait sans doute le même sens au mot מבוכה; très souvent les traducteurs, en rendant le mot arabe par un mot hebreu analogue ont donné à ce dernier un sens, qu'il n'a pas ordinairement en hebreu. Au lieu de מבוכה אחרם il aurait mieux valu traduire: „הלא תשהומו היום.“ Wir bemerken noch hierzu, daß auch die Beziehung auf die nur in Palästina auszuübenden Pflichten nicht so deutlich ausgesprochen ist, wie Asarja findet, indem unter den § 56 aufgeführten Geboten auch solche sich finden, die noch heutigen Tages ihre Geltung haben (Sabbat und Festtage). Je fremder aber in der That die Bedeutung ist, die Ibn Tibbon hier dem Worte מבוכה unterlegt, um desto leichter wurde, wenn einmal die Uebersetzung Kardinal's bekannt war, oder durch die Buchstabenähnlichkeit von מבוכה und מנוחה das Einschleichen des Letzteren für das Erstere. Die Uebersetzung Kardinal's erklärt sich vielleicht aus der Ähnlichkeit der Worte: **حيرة** (von **حار** med, Je attonitus fuit) Staunen, und **حيّة** (von **حي** Freiheit). —

Was übrigens die Bezugnahme Asarja's auf den Commentar Caspe's betrifft, so habe ich schon in der Bemerkung zu Meor Enajim a. a. O. mein Verwundern ausgebrückt. Caspe's Worte lauten nämlich zu dem Text מבוכה: (אחר שספר החבר למלך כוזר כל אלו המצות אשר בהם מהטורה והעמל בתכלית: מבוכה היום בכבוצה גדולה מאלה החובות שהחייבו לעשות אך הם כמשא הכבד לעשותם ולהזהר בהם ע"ד שלא יבנם בהם מכשול ואיזו עדה תוכל לשמור כל הסדר הזה על מחבונתו שלא יירא להחטיא בקלה או בחמורה בגדולה או בקטנה).

2) Hier läßt unser Autor den Meister die in unserem Buche bis jetzt schon öfter gemachte Bemerkung hervorheben, daß je näher das Verhältniß Israels als heiliges Volk zu Gott steht, desto empfindlicher es für die leiseste und kleinste Art von Trübung und Störung jenes heiligen Zustandes sei, wie dies die angeführten Folgen jener Vergehungen von Achaz, Mirjam u. s. w. näher beweisen, und eröffnet uns gleichzeitig einen tiefen Blick in die Lehre des Judenthums von der realen physischen Unreinheit, der Reinigung und Versöhnung. Denn nach diesem und den folgenden Paragraphen ist die physische Unreinheit eine Folge der geistigen, der Sünde, welche das wirkende Agens der Unreinigkeit der leblosen Gegenstände bildet, und es verhält sich demnach die

weiß, daß derjenige, der sie auf der Stelle belohnt und bestraft, nämlich die Gottheit, in ihrer Mitte ist. Bemerte, was Jesua sagte: „Ihr werdet dem Ewigen nicht dienen können, denn er ist ein heiliger Gott“ (Jos. 24, 19), und dabei war seine Gemeinde so fromm und ergeben, daß unter Sechshunderttausend nur der einzige Achan war, der den Bann von Jericho übertrat, und es wurde auch Alles, was sich ereignete, sofort bestraft. So war es auch bei der Bestrafung Mirjam's durch den Ausatz, bei der Bestrafung des Nadab und Abihu, des Ufa, der Bewohner von Beth-Schemesch, weil sie die Lade Gottes angesehen. Zu den Zeichen der Anwesenheit des göttlichen Geistes gehörte es auch, daß auch schon geringe Sünden sogleich an den Wänden und Kleidern, und bei größerer Dauer in verschiedenen Stufen stärker und schwächer an den Menschen

sehonete und gomalet leteha<sup>1</sup> btoche roze lo mer shekina hla traha ma samer yosue la hocklo le'ebod ach ha' ki alahim qadoshim hu uze em ma shritah bu e'rtu m' chasiduth uho'iduth be'nen shla nmta bhm e'obd b'har yircho u'olt e'kn l'bd' msh mat' alfa' aish u'ha' me'ni shla le'et' ma sh'ha' u'ma sh'ha' me'ni m'rim b'z'rec<sup>2</sup> u'e'ni nrb u'abihau u'e'ni e'ni u'e'ni anshi bit smsh ki r'au b'aron ha' u'ma sh'ha' m'mof' shekina sh'raha h'met m' e'ionuth le'ach b'qiruth u'h'bg'rim u'k'as'her y'dbk e'nen y'raha b'nofim el m'dr'guth m' h'choq u'h'eluth<sup>3</sup> u'h'k'anim me'em'rim l'h'k'ma

physische Unreinheit zur geistigen, wie der Leib zur Seele, d. h. die physische Unreinheit ist nur als die in die Aeußerlichkeit getretene und sich sichtbar darstellende Unreinigkeit des Geistes anzusehen; eine Ansicht, welche besonders die späteren Rabballisten ausführten. So heißt es bei Arama Ateba f. 218 b ed. Ven. כל הטומאות שנאמרו באדם אין עקין מצד חומר לבד אבל יהיה הפלג טומאתו מצד עירוב עמו הכחות הנפשיות שבו כל אחת לפי ענינה ועקר הפסדן של אלו אינו אחר המות אבל טומאתו העקריה היא בעודו בחיים בטמאו נפשם בהפסד המחשבות המקוללות בשבש האמונות וזהמם הפעולות הנשחיתות אשר בהם ישקצו עצמם וק"י זה נכנס בקרבם רוח הטומאה בחייהם ואף אחרי מותם הדבק נפשם בטומאתן ועל זה אמר חז"ל רשעים בחייהם קריים פנים כי בחייהם טמאים ומטמאים כמתים. Hiernach ist auch die Erzählung f. Berach c. 3 (vergl. Jos. Ket. 103 b) zu beurtheilen, wo es heißt, daß als R. Jehuda ha-Nasi gestorben, die Gesetze über die Lade für die Reinen suspendirt worden. Man vergl. noch Maim. S. Mikvaot 11, 12 und Ateba f. 166.

1) Ueber lecha vergl. II, 20 S. 108.

2) Daß die Strafe der Mirjam (Num. 12, 1 ff.) vor den Tod des Nadab und Abihu (Lev. 10, 2) gestellt ist, da sie sich doch später zutrug, erklärt Moscato daraus, daß die gleichartigen Vergehen des Nadab, Ufa (2 Sam. 6, 6) und der Bethschemeschiten (1 Sam. 6, 19) zusammengestellt werden sollten. Nicht so gut läßt sich jedoch die Voranstellung des Ufa vor die Bethschemeschiten erklären, wie denn überhaupt in dieser Anordnung wohl nichts Besonderes zu suchen ist.

3) Var. והחולה. Hiermit bezieht sich der Verfasser auf einen Midrasch, der sich Bajitra Rabba Cap. 17 f. 159 b (nicht 189 b wie es fehlerhaft im Midr. rabba ed. Amst. paginirt ist) und Midrasch Rut 1, 5 (f. 29 d ed. Amst.) findet. An der letztgenannten Stelle heißt es: R. Honia (הוניה ist wahrscheinlich das hebraisirte *Oyas*, חוני; vgl. die ähnlichen לויטס פניס, סימן, פניס, בשם ר' יושע בר אבין), dafür in Baj. Rabba. a. a. D. ורבי יושע ברבי אבין, und R. Josua Sohn R. Abin's (אבין), und R. Sabba (זבדא) dafür in Baj. Rabba. a. a. D. וזבדא vgl. Neh. 11, 17 mit 1 Chr. 9, 15. 25, 2. 10) Schwiegerjohn des R. Levi, sagten (בשם ר' לוי) Baj. Rabba. a. a. D. zu: der Barmherzige greift nicht sogleich das Leben an; dies lernen wir von Hiob — der zuerst des Vermögens, dann der Kinder, endlich der Gesundheit beraubt wird —, von den Aegyptern: er schlug ihren Weinstock und Feigenbaum“ (Ps. 105, 33), dann: „übergab dem Hagel ihr Vieh“ (Ps. 78, 48), dann:

sichtbar wurden. Ueber diese tiefe Wissenschaft hatten die Priester die Aufsicht; sie hatten zu erkennen, was unmittelbar von Gott ausging (sie warteten auch wochenlang, wie bei der Mirjam) und was eine Folge der körperlichen Beschaffenheit war, was sich ausgleichen ließe und was nicht. Auf diese wunderbare Kenntniß weist die Schrift hin mit den Worten: „Sei achtsam bei dem Schaden des Aussatzes, daß du genau so thuest, wie auch die Priester, die Leviten unterweisen (5 Mos. 24, 8).

59. Rufari. Kannst du diesen Gegenstand wohl erläutern und dem Verständniß nahe bringen?

60. Meister. Ich habe dir schon gesagt, daß unser Verstand mit dem göttlichen Geiste nicht zu vergleichen ist und daß wir uns eigentlich nicht abmühen sollten, die Ursachen dieser und anderer großen Erscheinungen aufzusuchen. Jedoch, wenn ich mir die Erlaubniß nehmen darf und ohne zu behaupten, daß es wirklich so sei, möchte ich sagen, daß möglicherweise Ausatz und Fluß mit der Verunreinigung durch den Leichnam zusammenhängen. Der Tod ist das höchste Maß der Beschädigung, und ein ausfälliges Glied wird wie todt betrachtet. Eben so der verlorene Same, da er Lebensvermögen hatte, dazu angethan, ein Tropfen zu werden,

הואח הדקה ולהכיר מה ממנה אלהי ומצפים בו שבועים כאשר צפו במרים ומה ממנו מוגי מחישב ובחלי מחישב והיא חכמה מופלאה הוהיר עליה הבורא יחברך במה שאמר השמר כנגע הצרעת לשמור מאד ולעשות ככל אשר יורו אחכם הכהנים הלויים:

נ"ט אמר הכהני היש אצלך בזה דברים מספיקים ומקרים אותם לשכל:

ס אמר החבר כבר<sup>2</sup> אמרתי לך שאין ערך בין שכלנו ובין הענין האלהי וראוי שלא נטרח לבקש עלה אלה הגדולות והדומה לזה אבל אני אומר אחר בקשת המחילה מכלתי שאגזור שהוא כן שאפשר שתהיה הצרעת והזיכות חלויות בטומאת המט כי המות הוא ההפסד הגדול<sup>3</sup> והאבר המצורע כמת<sup>4</sup> והורע הנפסד כן מפני שהיה בעל רוח טבעי מוכן להיות טפה<sup>5</sup> שיהיה ממנה

„schlug alle Erstgeborenen in ihrem Lande“ (Ps. 105, 36). (Vergl. hierzu oben S. 55 Anm. 3); und so ist es auch bei den Aussatzschäden: Zuerst kommen sie über sein Haus; geht er in sich, gut; wenn nicht, so muß er es abschaben (Lev. 14, 40); geht er in sich, gut; wenn nicht, so muß er es niederreißen (Lev. 14, 45); geht er in sich, gut; wenn nicht, so kommen sie auf die Kleider, und diese müssen gewaschen werden; geht er in sich, gut; wenn nicht, so werden sie abgerissen (Lev. 13, 54, 56); geht er in sich, gut; wenn nicht, so werden sie verbrannt (Lev. 13, 52); nun kommen sie über seinen Körper; geht er in sich, gut; wenn nicht, so geht er hinaus und kommt wieder herein (in das Lager, die Stadt); geht er in sich, gut; wenn nicht, „einsam sitze er, außerhalb des Lagers ist sein Sitz“ (Lev. 13, 46). Auf denselben Midrasch bezieht sich Raim. More III, 47 (S. 359 ed. Scheyer Le Guide III, p. 393) und Sachia zu Hoheslied 3, 2., dessen letzte Worte stark an die unseres Autors in § 62 erinnern.

1) Der Sinn ist: Nur diejenigen Ausatzformen, welche im Pentateuch beschrieben werden, sind als Zeichen von Sündhaftigkeit zu betrachten, und durch Reue und Buße zu heilen; andere Formen, die durch (unreine) Säfte des Körpers sich erzeugen, müssen auf ärztlichem Wege gehoben werden, daher eine Unterscheidung der beiden Formen nothwendig ist. Vergl. Berach. 5 b: מי שיש בו אחד מ' מראות נגעים הללו אינו אלא מוכח כפרה.

2) Vergl. I, 78. 99. II, 26, 48.

3) Der Sinn ist: Der Tod als Zerstörer des Lebens, dieser Harmonie von Klarheit und Reinheit, ist seinem Wesen nach unrein, und in seiner Wirkung nicht bloß für den Leib, sondern auch für die Seele deprimierend.

4) Bekannt ist der talmudische Ausspruch: מצורע חשוב כמת. Var. hat; ובשר המת.

5) Statt לקבל רוח חיים טבעי. Var.: hat בעל רוח טבעי מוכן להיות טפה.

aus dem ein Mensch entsteht; und darum ist der Verlust desselben dem eines Lebens gleichzustellen. Freilich ergreift ein solcher Verlust wegen seiner Zartheit nur zarte Seelen und edlere Gemüther, die sich bestreben, der Gottheit anzuhängen oder wahrhafter Träume und wirklicher Erscheinungen (theilhaft zu werden). Man kann auch ferner als Grund angeben, daß sie in sich eine gewisse Schwere empfinden, so lange sie sich von ihrem Samenerguss nicht gereinigt haben, wie ja die Erfahrung gelehrt hat, daß sie durch ihre Verührung feine Dinge, z. B. Perlen und Weine verderben. Die meisten von uns fühlen sich erschüttert durch die Nähe von Leiden und Gräbern und man empfindet eine gewisse Unruhe, wenn man sich mit einer Leiche in einem Hause befindet. Wer aber derber Natur ist, empfindet davon nichts. Etwas Aehnliches sehen wir ja im Reiche des Geistigen. Wer Sinn und Verstand durch philosophische Studien zu klären oder sein Gemüth durch Gebet und Flehen zu läutern sucht, findet sich durch grobe Speisen und durch zu viel Essen und Trinken belästigt, wie er sich belästigt fühlt durch den Umgang mit Weibern, durch Gesellschaft von Spöttern und durch Beschäftigung mit Liebes- und Scherzliedern.

61. Rufari. Dies reicht mir hin, um meine Zweifel zu lösen, warum diese Ausscheidung des Körpers, nämlich der Same, der doch ganz geistig ist, verunreinigt, während Urin und Excremente nicht verunreinigen trotz ihres üblen Geruches und Ansehens und ihrer Menge. Doch ist mir noch der Zweifel in Betreff des Häuser- und Kleiderausfages geblieben.

62. Meister. Ich habe dir schon gesagt, daß dies von der Entfernung des göttlichen Geistes herrührt, der zu Israel eine Stellung einnahm, wie der Geist zum menschlichen Körper. Jenes göttliche Leben stärkte sie, gab ihnen Glanz und Würde an Körpern, Bildungen und Wohnungen; sobald er sich von ihnen entfernte, ward ihr Rath thöricht, ihr Körper häßlich und ihre Schönheit verunstaltet. Entfernt sich der Gottesgeist von Einzelnen, so wird auf dem Grundbesitz dieses Mannes ein Zeichen sichtbar, daß das göttliche Licht sich entfernt habe,

אנוש והפסדו כנגד כח החיות<sup>1</sup>  
והרוח ואיננו משיג בהפסד הוה<sup>2</sup>  
לרב דקותו אלא בעלי הרוחות הדקות  
והנפשות החשובות המשתדלות  
להדבק באלהות ואובחלות לומות האמתיות  
והטראות הברורות ועוד יש טעם  
שימצאו כוכד בעצמם בעוד שלא  
רחצו מקריים וכבר נוסה שמפסידים  
במגעם הדברים הדקים כפנינים  
והיינות ורובנו משתנה מקרבת המחים  
והקברות ומתבלבלת נפשנו וכן מה  
בבית אשר היה בו מח ומי שהוא  
עב הטבע אינו משתנה לוה כאשר  
אנחנו רואים דמיון זה בשכליות מי  
שהוא מבקש לזכות נפשו ומהשבתו  
בחכמות המופתיות או זכות נפשו  
לחתנה ולתפלה מוצא נפשו למונות  
העבים ולתוספת המאכל והמשתה  
היוק וכן ימצא היוק משיבת הנשים  
והחבורת הליצנים והתעסק בשירי  
האהבה והשחוק:

ס"א אמר הכוזרי זה מספיק לי  
בהסתפק<sup>3</sup> הנפש למה זה מטמא  
המותר העצמי רוצה לומר הורע  
וכלו רוח מה שאיננו מטמא השתן  
והצואה עם כיעור ריחו ומראדו  
ועם רובו ונשאר עלי ספק צרעת  
הבית והבגד:

ס"ב אמר החבר כבר אמרתי לך  
כי זה מריחוק כחות השכינה כי  
היתה בישראל כמעלת הרוח בגוף  
האדם מועילה אותם החיות האלהית  
ונותנה להם זיו והדר בנופותם  
ובתכונתם ובמשכניהם ובעת  
שמרחק מהם מסתכלת<sup>4</sup> עצתם  
ויחבערו גופיהם וישתנה יופים  
וכשהיא מרחקת מיחידים נראה

1) Statt der החיות כנגד כח החיות hat Var.: וכאשר נפסד דומה למח.

2) Vergl. Sabbath 106 b: בני ישראל מטמאין בויה ואין כוחים מטמאין בויה.

3) Var. שהסתפק, בהתרת מה שהסתפק.

4) Vergl. die ausführliche Besprechung dieses Gegenstandes in Teüda be-Israel S. 107.

wie die plötzliche Abwesenheit des Geistes aus Angst, Sorge, durch eine äußerliche Veränderung am Körper sichtbar wird. An Frauen und Kindern sieht man, wenn sie bei Nacht ausgehen, in Folge ihrer geistigen Schwäche an ihren Körper schwarze oder gelbe Flecke entstehen, was sie freilich Dämonen zuschreiben. Aus dergleichen und aus dem Anblick von Todten und Erschlagenen können gefährliche Krankheiten des Körpers und des Geistes entstehen.

63. Rufari. Ich finde, daß eure Religion, wie es bei andern nicht der Fall ist, die tiefsten und scharfsinnigsten Wissenschaften einschließt.

64. Meister. Den Mitgliedern des Synhedrion durfte auch dem Geseze gemäß keine der wahrhaften, imaginären und conventionellen Wissenschaften unbekannt sein; auch Zauberei und fremde Sprachen mußten sie kennen. Und wie hätte man stets siebzig gelehrte Aelteste finden können, wenn nicht die Wissenschaften dauernde Pflege im Volke gefunden hätten, so daß, wenn ein Aeltester starb, ein anderer ihm gleich an seine Stelle treten konnte. Es mußte auch so sein, da man bei der Beobachtung der Tora aller Wissenschaften bedurfte. Die physikalischen brauchte man bei der Bearbeitung des Bodens, um Mißfämereien zu erkennen, um den Ertrag des

על אדמת האיש ההוא סימן התרחק  
אור השכינה ממנו כאשר נראה  
התרחק הרוח פתאום בעבור פחד  
או דאגה משנות הגוף ונראה בנשים  
ובנערים בעבור חלישות רוחם  
שיעשו בגופתם מקומות שחורים  
ויירוקים מהציאה בלילה והם מיהדים  
זה אל השדים ואפשר שיקרה מזה  
ומראות המחתים וההרונים חללים  
קשים כגוף ובנפש:

ס"ג אמר הכוורי אני רואה  
תורתכם נכלל בה כל דק ועמוק  
מהחכמות מה שאין כן בולחה:

ס"ד אמר החבר והסנהדרים  
היו מצוים שלא תעלם מהם חכמה  
מהחכמות האמיתיות והדמיוניות  
וההסכמיות<sup>1</sup> עד שהכשפים  
והלשונות היו יודעים ואיך ימצא  
חדיר שבעים<sup>2</sup> וקנים חכמים אם  
לא תהייתה החכמות מתפשטות  
קיימות באומה ובעת שימות וכן  
אחד יעמוד אחר תחתיו כמוהו ואיך  
לא יהיה זה וכלם צריכים אליהם  
בחזרה הטבעיות מהם צריך אליהם  
בעבורת הארץ לדעת הכלאים<sup>3</sup>

1) Auf den Streit in Mißna Sanh. 1, 4. ob 71 oder 70 Beisitzer des Synhedrion's gewesen seien — welcher Streit darauf zurückgeführt wird, ob Moses dem Rathe von 70, den er auf Gottes Befehl (Num. 11, 16) aus den Aeltesten Israels sammelt, (als Präsident) beigewohnt oder nicht — scheint hier der Autor zu Gunsten der runden Summe 70 nicht Rücksicht genommen zu haben, da doch der Streit für die erste der angeführten Meinungen entschieden wird (III, 65).  
2) ושידעו ברוב הלשונות כרי שלא תהא סנהדרין שומעת מפי המתורגמן. ebendaß. 2, 8:  
3) וזמלות איצטגונות ודרכי המעוננים והקוסמים והכשפים והבלי ע"ז וכיצא באלו כרי שיהיו יודעין לרון אותם חכמים ובבונים מופלגים בחכמת ההורה בעלי דעה מרובה ויודעים קצת משאר חכמות כגון רפואות וחשבון ותקופות אין מעמידן בסנהדרין בין בגדולה בין בקטנה אלא אנשים

2) Auf den Streit in Mißna Sanh. 1, 4. ob 71 oder 70 Beisitzer des Synhedrion's gewesen seien — welcher Streit darauf zurückgeführt wird, ob Moses dem Rathe von 70, den er auf Gottes Befehl (Num. 11, 16) aus den Aeltesten Israels sammelt, (als Präsident) beigewohnt oder nicht — scheint hier der Autor zu Gunsten der runden Summe 70 nicht Rücksicht genommen zu haben, da doch der Streit für die erste der angeführten Meinungen entschieden wird (III, 65).

3) Nämlich um zu entscheiden, welche Arten von Sämereien als verschiedenartige, also ihre Zusammenfügung als verboten zu betrachten sei. Mißna Kilaj. 1, 1.

Sabbatjahres und der Neupflanzungen zu meiden; man mußte die Pflanzen nach ihren Gattungen kennen, damit sie in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit blieben und nicht eine Gattung mit der andern sich vermengte. So wußten sie vermöge ihrer tiefen Kenntniß, ob die Gerstenart, die Condros genannt wird, zur Klasse der Gerste gehört, oder der Spelt zu der des Weizens oder der Rarbeter zu der des Kofl's. Kennen mußte man ferner die Kräfte der Wurzeln, das Maß ihrer Ausbreitung in der Erde, was für das nächste Jahr übrig bleibt und was nicht, und wie viel eine Gattung von der andern nach Raum und Zeit zu trennen sei; zu ähnlichen Zwecken mußte man auch die Thiergattungen unterscheiden. Letzteres auch noch in einer andern Rücksicht, nämlich ob sie Gift haben oder nicht. Die Verletzungen der Thiere, in deren Kenntniß sie es viel weiter gebracht hatten als Aristoteles, mußte man kennen, um zu wissen, welche Verletzung dem Leben gefährlich sei, um sich des Essens eines todt-kranken Thieres zu enthalten. Schon über das Wenige, was uns von diesen Kenntnissen übrig geblieben ist, erstaunen wir. Ferner kannte man die Leibesfehler, welche einen Priester zum Tempeldienst unfähig machten, die Leibesfehler der Thiere, die in Folge dessen nicht geopfert werden konnten; die Unterscheidung der Flußarten an Männern und Frauen, die Wiederkehr der Reinigungsperioden; Wissenschaften, deren Einzelheiten kein Sterblicher von selbst ohne göttliche Hülfe zu ergründen im Stande ist. Dahin gehört die Kenntniß der Sphären und ihrer Bewegungen, von der die Kalenderrechnung eine Frucht ist. Die große Vortrefflichkeit dieser Kalenderrechnung ist bekannt und was darin von diesem Volke, das an Masse so

ולהוה מהשביעית<sup>1</sup>. והערלה<sup>2</sup> ובהכרח הצמח ומינו כרי שישאר על מה שנבראו עליו ולא יתערב מין במין<sup>3</sup> חכמה גדולה<sup>4</sup> אם השעורה נקראת כנדרום דרך משל ממין השעורה או השיפון ממין חטה או הכרבחור ממין הכרוב וידיעת כחות שרשיהם ושיעור הפשטם בארץ ומה שישאר לשנה אחרת ומה שאינה נשאר לדעת כמה יונה בין מין למין במקום ובזמן ובהכרח מיני החיים לענין הזה ולענין אחר כמה שיש לו ארס ובמה שאין לו ארס וידיעת הטמפות אשר הוא יותר דקה מכל מה שזכר אותו ארסטו בידיעת ממיני החיים להרחיק מאכילת המתה ובמעט אשר נשאר בידינו מן החכמה הזאת מה שהדעות חמדות עליו ובידיעת המומים אשר בעבורם מתעכבים הכהנים מעבודה ומומי הבהמות שאינם ראויים לקרבן והברלה מיני הויבות לאיש ולאשה וכמו הקפי הנדות ובהלקי ההכמות ההם מה שאין בשר ודם יכול עליו בדרך סברתו מבלי עזר אלהי ובהכמת הגלגלים והליכותם מה שהעבור קצת חולדותיה וגדולת מעלת תוכן העבור ידועה ומה שנקבע בה לאומה

1) Da nach Mischna Schebiit 1, 4 verboten ist, im sechsten Jahre etwas zu säen, was erst im siebenten Jahre geerntet werden könnte, sowie im achten Jahre zu ernten, was schon im siebenten Jahre gesät sein muß, so muß man die Eigenschaften des im sechsten Jahre (ערב שביעית) zu Säenden und im achten Jahre (מוצאי שביעית) zu Erntenden genau kennen.

2) Das pentateuchische Verbot (Lev. 19, 23) Früchte von Bäumen in den drei ersten Jahren ihrer Pflanzung zu genießen, macht in so fern botanische Kenntnisse nothwendig, als es eben nur auf Bäume, nicht aber auf andere Pflanzungen Anwendung findet (Orla 1, 4); eine Unterscheidung, auf die es auch bei einer andern Gelegenheit (Berach. 40a) ankommt.

3) Nachmanides Lev. 19, 19 giebt als Grund des Verbotes der Mischfämereien an: המרכיב מינים משנה ומכחיש במקשה בראשית כאלו יחשוב שלא השלים הק"ב בקולמו כל הצורך ויהכין הוא לקורבן בבריאותו של עולם להוכיח בו בריית וגגנדienst darin findet.

4) Zwischen גדולה חכמה, und אם hat Var. דרע. Zu den Ausgaben von Ven. II an sind diese Worte in den Text aufgenommen und גדולה חכמה ausgelassen.

5) Ueber עבור vergl. III, 35 und hierzu Asarja de Rosfi Razref la = Refef Anfang.



schwach, an Geist so stark, geleistet worden. (Ist es denn nicht so? Es wird kaum bemerkt unter den Völkern vor Benigheit, Armuth und Zerstreuung und doch von dem Ueberreste der göttlichen Lehre zusammengehalten und geeinigt). Zu dem Bewundernswürdigsten gehört die Kalenderrechnung, die auf den vom Hause David's überlieferten Grundsätzen über den Umlauf des Mondes beruhend, seit Jahrhunderten und Jahrtausenden sich nicht geändert hat. Während die Bestimmungen anderer Völker, z. B. der Griechen, Aenderungen erlitten haben und Besserungen und Zusätze nach hundert Jahren nothwendig wurden, blieb unsere Rechnung unverändert, weil sie auf prophetischer Offenbarung ruht. Wenn sich nur ein Irrthum um einen Theil bei Bestimmung der Grundlage eingeschlichen, so würde das heute durch Entfernung des Molad von der Erscheinung zu einem großen Fehler angewachsen sein. Und so war ihnen auch ohne Zweifel die Umlaufszeit der Sonne und der andern Sterne bekannt. Die Musik stand gewiß bei einem Volke in hoher Achtung, welches die Auf- führung der Gesänge der angesehensten Volksklasse, den Leviten, zutheilte und übertrug. Diese lagen dem Gesange ob in dem erhabenen Hause zu feierlichen Zeiten; sie brauchten nicht für ihren Lebensunterhalt zu sorgen, da sie den Zehnten bekamen, und hatten weiter keine Beschäftigung als die Musik. Diese Kunst steht bei den Menschen in höchster Achtung, so lange sie nicht verschlechtert und gemißbraucht wird und das Volk die Vortrefflichkeit des Stammes und die Reinheit der Natur bewahrt, die ihm eigen ist. Die Vorsteher dieser Kunst waren David und Samuel; glaubst du wohl, daß sie die Musik nach ihren Arten verstanden oder nicht?

65. Rufari. Damals war sie ohne Zweifel vollendet und damals machte sie den Eindruck auf die Gemüther, den man ihr zuschreibt, daß sie nämlich das Gemüth aus einer Stimmung in eine andere versetze. Freilich kann sie heute nicht mehr die Würde einnehmen, wie ehemals; sie ist herabgekom-

הדלת החומר החזק הצורה<sup>1</sup> ואיך איננה כן והיא איננה מורגשת בין האומות ממיעוטם ודלותה וגלותה ומחברת אותה שארית התורה האלהית חבור שהם בו כאחד ומן המופלא שבה העבור על העיקר המקובל מבית דוד מחקופת לבנה שלא נשחנה מכמה אלפים ומאות שנים וכבר נשחנו קבועי הקובעים מיון וזולתם והוצרך בהם לחקון ותוספת אחר מאה שנה וזה נשאר על אמתתו מפני שהוא נחלה בנבואה ואלו היה נכנס בו שום שנוי בחלק אחד בעקר היה היום הזה גורם<sup>2</sup> הפסד הגדול מאד לרוחק מה שימצא בין המולד והראיה וכן מבלי ספק היתה אצלם<sup>3</sup> תקופת החמה וזולתה מהכוכבים אבל חכמת המוסיקא חשובה באומה שהיא מחלקת הנגונים ומעמדת אותם על הגדולים שבעם והם בני לוי מתעסקים בנגונים בבית הנכבד בעתים הנכבדים ולא הוצרכו להתעסק בצרכי הפרנסה במה שהיו לוקחים מהמעשרות ולא היה להם עסק וזולתי המוסיקא והמלאכה נכבדת אצל בני אדם כאשר היא בעצמה אינה גרועה ולא פחותה והעם מחיבות השורש וזכות הטבע כאשר הם ומראשיהם במלאכה דוד ושמואל<sup>4</sup> ומה חשוב במוסיקא ההיו יודעים<sup>5</sup> על אופניה אם לא:

ס"ה אמר הכוזרי שמה מבלי ספק נגמרה ושמה היתה מעוררת הנפשות כאשר יאמר עליה שהיא מעתקת את הנפש ממדה אל הפכה ולא יתכן שתהיה היום בערך ממה שהיתה מפני ששבה פחותה

1) Vergl. IV, 11.

2) In Var. lautet dieser Satz: ואלו נכנס שום שנוי בחלק אחד בעקר היום היה גורם.

3) Var. setzt ידעו zu.

4) Vergl. 1 Chr. 9, 22. 16, 4. 23, 4 u. f. w.

5) Var. setzt אותה zu. Vergl. über dies Thema Roscato Refuzot Sephuda 3 b. 68 a.

men, da sich Mägde und die niedrigste Klasse von Menschen mit ihr beschäftigen; ja, sie ist von ihrer Höhe gesunken, wie ihr von der eurigen.

66. Meister. Und was denkst du von der Weisheit Salomo's? Er rebete ja über alle Wissenschaften vermöge göttlicher, intellectueller und natürlicher Kraft. Alle Erdbewohner, bis von Indien her, kamen zu ihm, um seine Weisheit unter die Völker zu verbreiten. So sind von allen Wissenschaften die Grundlagen und Principien von uns ausgegangen, zunächst zu den Chaldäern, dann zu den Persern und Medern, dann zu den Griechen und endlich zu den Römern. In der Länge der Zeit und der Menge der Mittelglieder dachte man nicht mehr, daß diese Wissenschaften eigentlich von den Hebräern ausgegangen seien, sondern schrieb sie den Griechen und Römern zu. Auch die hebräische Sprache nimmt den ersten Rang ein durch ihr Wesen und ihre eigenthümliche Beschaffenheit.

67. Rufari. Steht denn die hebräische Sprache über der arabischen? Diese ist ja viel vollständiger und reicher als jene, wie ja der Augenschein lehrt.

68. Meister. Es ging der Sprache wie ihren Trägern. Sie verarmte, als diese verarmten und

בהתעסקות בה השפחות והמכוערים מבני אדם אך ירדה עם השיבוהה כאשר ירדה אחם עם השיבוהם:

ס"ו אמר החבר ומה האמר בחכמה שלמה וכבר דבר על כל החכמות בכח אלהי ושכלי ומבעי והיו אנשי העולם באים אליו להעתיק חכמתו אל האומות עד מהרדי וכל החכמות הועתקו שרשיון וכללם מאתנו אל הכשרים תחלה ואחר כך אל פרס ומדי ואחר כך אל יון ואחר כך אל רומי ובאורך הוסיף ורב המצועים לא נזכר בחכמות שהם הועתקו מן העברים אך מן היונים והרומיים<sup>2</sup> והמעלה לעברית בעצם הלשון ומה שנכלל בה מהענינים: ס"ז אמר הכוורי היש<sup>3</sup> לעברית מעלה על לשון הערב<sup>4</sup> היא יותר שלמה ורחבה ממנה ואנחנו רואים אח זה בעינינו:

ס"ח אמר החבר מצא אותה מה שמצא נושאיה נתרללה ברלוחם

1) Bekanntlich ist der ganze Orient, nicht bloß der jüdische, voll von Ausführungen der in der heil. Schrift nur in kurzen Zügen gegebenen Beschreibung der Weisheit Salomo's. (Man lese z. B. das zweite Targum Esther). Diese hohe Stufe nahm Salomo — unserem Autor zufolge — vermöge einer dreifachen in steter Klimax aufsteigenden Fähigkeit ein. Der erste ist die durch eine gewisse Naturbeschaffenheit bedingte Fähigkeit des Körpers, eine Seele höherer Art in sich aufzunehmen (vergl. II, 14); diese war bei Salomo der Art, daß ihm die höchste Weisheit zu Theil werden konnte. Der zweite ist das geistige Vermögen des Denkens selbst, das nur dem Menschen zu Theil wird; das dritte ist die göttliche Kraft der Prophetie, die also noch übermenschlich ist. Hiermit fallen alle künftelnden Bestrebungen Moscato's, diese drei Fähigkeiten mit der Weisheit Salomo's, die Weisheit Salomo's, und diese wieder mit den drei Worten der Schrift, חכמה, תבונה, ודבירה, und diese wiederum mit den drei Worten der Schrift, חכמה, תבונה, ודבירה, (1 Kön. 5, 9) zu parallelisiren. Darin aber hat Moscato Recht, wenn er darauf bringt, daß hier nur in der allgemeinen Beziehung eines sehr entfernten Landes (... כלל העמים מאת ...) nicht etwa als mit Seba (dessen Königin zu Salomo kam) identisch zu nehmen sei; denn daß der Autor Seba von Indien unterscheide, geht aus I, 100 hervor, wo Seba neben der genannt wird.

2) Vergl. oben I, 63 S. 47 Anmerk. 1.

3) Von hier an beginnt die Auseinandersetzung der Vorzüge der hebräischen Sprache, gleichsam als der letzte Stein in dem Bau der nach allen Seiten hin entwickelten Vollkommenheit des israelitischen Volkes. — Die §§ 67 und 68 sind aus dem arabischen Original des Rufari abgedruckt in M. J. Derenbourg: Notices sur les premières publications de la Société de M'Kitzé Nirdamim. Paris 1865 p. 9 ff.

4) Im arabischen Text (bei Derenbourg) على اللغات, „über die Sprachen“.



beiden selbst gesprochen. Das geht hervor aus der Ableitung des Wortes אדם von אדמה, אדמה von אש, אש von שח, שח von שח, קניתי von קין, חי von חיה, איש, נח von נח, und wird außerdem durch das Zeugniß der Tora und durch die Ueberlieferung eines Geschlechts an das andere — Eber von Noach, dieser von Adam — bestätigt. Als Sprache des Eber bekam sie den Namen Ebräisch, weil er zur Zeit der Theilung und Sprachverwirrung sie beibehielt. Und während Abraham in Ur Kasdim aramäisch sprach, weil das Aramäische die Sprache des Kasdim war, so bediente er sich des Hebräischen als der heiligen und des Aramäischen als profaner Sprache. Ebenso verpflanzte sie Ismael nach Arabien. Daher sind

אדם מאדמה ואשה מאיש וחיה מחי וקין מקניתי ושח משח ונח מינחמנו עם עדות התורה וקבלת דור אחר דור עד עבר עד נח עד אדם ושהיא לשון עבר ובעבורו נקראת עברית<sup>1</sup> מפני שנשאר עליה עת הפלגה ובלבול הלשונות וכבר היה אברהם סדבר בארמית באור כשרים שהארמית היא לשון כשרים והיתה לו העברית לשון מיוחדת לשון הקדש והארמית לשון חול<sup>2</sup> וכן נשא אותה ישמעאל אל הערב<sup>3</sup> והיו אלו של

Borr. p. V, 11: „Dennoch haben wir, von allen Zeitmeinungen unabhängig, durch Gottes Gnade solche Einsicht, daß wir wissen, die hebräische Sprache ist die heilige Grundsprache, von welcher das Verständniß aller andern Sprachentwicklung ausgehen muß und seiner Zeit auch wird“.

1) In der Bibel wird die hebräische Sprache (wohl nur zufällig) nie עברית genannt, desto häufiger aber in den späteren Schriften, die auch den früher engeren Sprachgebrauch von עברים als Bezeichnung des israelitischen Volkes in Bezug auf Fremde, erweitern. Vergl. Filstr's Concordanz p. 1389 b. Was die Abstammung des Namens עברי betrifft, so ist man bis jetzt noch nicht darüber einig geworden; indeß ist die Meinung des Autors, die schon oben I, 95. S. 64 ausgesprochen wurde, unstreitig die älteste der darüber verbreiteten Ansichten, da sie schon Josephus (Antiq. I, 6, 4) hat, und sie in gewisser Beziehung die der biblischen Erzählung selbst ist.

2) Die Meinungen über die Sprache, die Adam gesprochen, also über die älteste, sowie über die Abraham's vor seinem Auszuge aus Ur Kasdim, theilen diesen Vorzug theils der hebräischen, theils der aramäischen Sprache zu. Die Behauptung, daß die hebräische Sprache die Adam's gewesen sei, ist bekanntlich die aller jüdischen Schriftsteller (vergl. oben S. 167 Anm. 2) und daher nennt sie auch der Autor weiter unten לשוננו הנצרת הבראה (IV, 25); dagegen schreiben die meisten andern orientalischen Historiker (vergl. Quatremère: Nouveau Journal Asiatique XV, p. 243, vergl. R. v. L.: Zur Geschichte der Araber vor Muhammed S. 45, Geiger: Was hat Muhammed u. s. w. S. 118) und eine Stelle im Talmud (Sanh. 38 b. אדם הראשון בלשון ארמי. (ספר שני' רלי מ'ח יקרר ר'עיר אל) diese Ehre der syrischen oder überhaupt aramäischen Sprache zu. Unser Autor nimmt hierauf weiter keine Rücksicht, und nach ihm scheint Adam nur hebräisch gesprochen zu haben. Was nun aber Abraham betrifft, der in Ur Kasdim, wo aramäisch gesprochen wurde, geboren und erzogen war, also wahrscheinlich aramäisch als seine Muttersprache betrachten konnte (was auch andere orientalische Historiker melden, vergl. Quatremère a. a. O. p. 211), doch aber als Glied der Ueberlieferungskette, besonders als Schüler Eber's, auch hebräisch sprechen mußte, so denkt sich der Autor das Verhältniß dieser beiden Sprachen eben so, wie zu seiner Zeit das der arabischen zur hebräischen, jene die profane, diese die heilige (d. h. zu heiligen Gegenständen gebräuchliche) Sprache. Vergl. Steinschneider, Fremdsprachliche Elemente S. 6. Es läßt sich hierbei nicht entscheiden, ob sich der Autor dieses Verhältniß nur in Ur Kasdim oder auch in Kanaan so gedacht, obgleich Ersteres wahrscheinlicher ist; auch nicht was er über die Sprache der Bewohner Kanaan's zur Zeit der Einwanderung Abraham's gemeint.

3) Im Original العرب العاربة, Araber unvermischten Blutes.

nun diese drei Sprachen, die aramäische, arabische und hebräische einander verwandt und ähnlich in Wörtern, Constructionen und Flexionen; die hebräische nimmt aber die erste Stelle unter ihnen ein. — Ihr Vorzug vom rationellen Standpunkt ergibt sich aus dem Volke, das sich ihrer bediente, und ihrer zu seinen Reden bedurfte, besonders wegen der unter ihnen verbreiteten Prophetie und des Bedarfs zu Ermahnungen, Liedern und Gefängen. Und ihre Herrscher, Moses, Josua, David, Salomo — ist es denkbar, daß es ihnen an Ausdrücken fehlte, wenn sie deren beim Reden bedurften, wie es uns heute fehlt, weil die Sprache für uns ausgestorben ist? Betrachte einmal wie bei der Erzählung der Tora von der Wohnung, dem Esod, dem Brustschild u. s. w., wenn ein seltenes Wort gebraucht wird, sie es immer entsprechend zu finden wußte, und wie schön diese Beschreibung dargestellt ist. Und so verhält es sich mit Namen von Völkern, Gattungen von Vögeln, Steinen, den Liedern David's, den Klagen Hiob's und seinem Streit mit den Gefährten, mit den Straf- und Trostreben des Jesaja u. s. w.

69. Kufari. Damit und mit dergleichen kannst du höchstens erreichen, daß du sie andern Sprachen an Vollkommenheit gleichstellst; aber wo ist denn ihr besonderer Vorzug? Andere haben im Gegentheil

lesonot musonot m'atmodot harmitz u'he'arbitz u'he'arbitz<sup>1</sup> בשמותיהם ובחלכותיהם ובשמושיהם<sup>2</sup> והיתה לשון העברית לבדה המעולה שבהם ומעלתה מדרך הסברא לפי העם המשתמשים בה ומה שהיה צריך אליו מהמליצה כל שכן עם הנבואה הפושטת ביניהם והצורך אל האזהרה ואל הנגונים והמירות ומלכיהם משה ויהושע ודוד ושלמה היחנן שיחסר להם מליצה בעת שהיו צריכים אליה לדבר כאשר חסר לנו היום בעבור שאבר הלשון ממנו<sup>3</sup> הראית ספור התורה המושכן והאפור והחשן וזולתם כשהזכרו אל שמות נכריות היאך מצאו אותם עד תומם וכמה נאה סדר הספור ההוא וכן שמות העמים ומיני העופות והאבנים ומירות דוד והתרעם איוב והתוכחו עם רעיו והוכחות ישעיה ונחמתי וזולתם:

ס"ט אמר הכוזרי תכליתך בזה וכוונתך שחשוך אותה עם וולתה מהלשונות בשלמות ואיה המעלה היתירה בה<sup>4</sup> אבל יש יתרון לוולתה

1) Ibn-Esra Esra Verura Anf.: „die hebräische, die aramäische und arabische Sprache (לשון קדר) sind Eine Zunge und einerlei Worte“. Ebenso Gen. 30, 37: „der Gaon (Saadia) meint לא נאמרו מנדלים, weil es so im Arabischen (לשון ישמעאל) hieße; denn diese beiden Sprachen und das Aramäische gehören Einer Familie an.“

2) Unter שמות sind die Stämme überhaupt, unter הליכות die Sagbildung, unter שמושים die Conjugationen (שמות, יפעל) zu verstehen. Führt die hier sogleich folgenden Worte: והיתה bis שבהם fehlt der arabische Text bei Derenbourg.

3) Je mehr die Autoren der sogenannten spanischen Schule auf Reinheit des hebräischen Styles sahen, desto stärker mußte sich das Debauern über die Beschränktheit des uns erhaltenen hebräischen Sprachschatzes äußern. Vergl. Ibn-Gannach in der Einleitung zum Sefer ha-Mitma; Menachem b. Serut (bei Esfobi p. 42): „ואלו לא גלית מארצנו והיתה הלשון כלו בידנו כירחי קדם ושנים קדמונית ושבתנו במה במשכנות שאננות אזי מצאו כל דקדקי לשוננו ומיני תוצאותיה וידענו משקליה ועמדנו על גבוליה כי לכל עם ועם יש לו משקלות ודקדוק רק אברה מירנו יען כי רב העון ונעלמה ממנו עקב כי גדלה האשמה מיס אשר נאלט בגולה ואחרי אשר היתה רחבה ונקשרה נקצרה ונפתרה ותהי נעדרת. Ebenso Parphon (Nachberet Einl. p. 5 a ed. Stern): „אע"פ שלא נדע אנו מלשון הקדש אלא מה שבמקרא“. — Maim. More I, 61: „ואפשר שיריה: „(רא"ל שם המפורש) כפי הלשון אשר אין אותו היום ממנה אלא דבר מועט עם דעתו שאנתנו היום: 67: Daf. I, 67: „בלה ידעים לשוננו Esfobi behandelt im Maase Esod dies Thema in einem besondern (dem zweiten) Capitel und führt das Ende dieses Paragr. von העברית לשון הוכחות an.“

4) Nämlich mit Bezug auf die Worte in § 68: היתה לשון עברית לבדה המעולה שבהם.

einen Vorzug durch metrisch gebaute und darum für Melodien eingerichtete Lieder.

70. Meister. Es ist anerkannt, daß die Melodien nicht notwendig metrischen Bau erfordern; man kann eine kurze oder lange Melodie ebenso auf *Hodu Ladonai ki tob* wie auf *P'ose niflaot* gebolot anwenden. So viel über Melodien, die nach Versfüßen eingerichtet sind. Was aber die „Anschadia“ genannten

עליה בשירים המהוברים<sup>1</sup> הנבנים על הנגונים<sup>2</sup>:

ע אמר החבר כבר החבר כי הנגונים אינם צריכים אל המשקל ברבור ושבריק והמלא יכולים לנגן<sup>3</sup> בהודו לה' כי טוב כנגון<sup>4</sup> לעושה נפלאות גדולות<sup>5</sup> זה כנגונים בעלי המעשים<sup>6</sup> אבל בשירים הנקראים

1) שירים מהוברים sind Lieder, die nach einem gewissen Metrum gebaut, aus Versfüßen zusammengesetzt sind; daher חבור (§ 70. 72) das Metrum; hin und wieder wird statt חבור die entsprechende Form von סדר als Var. angeführt. Auch in dem Commentar Maim. zu Abot I, 17 wird der Ausdruck שירים המהוברים so gebraucht. Der entsprechende (auch hier im Original gebrauchte) arabische Ausdruck ist *unam rem cum altera conjunxit, ordinavit, metricis modis composuit carmen.*

2) Der Einwurf des Rufari geht dahin, daß dem Hebräischen, d. h. den alt-hebräischen Dichtungen, das Metrum fehle, Lieder aber, die einer bestimmten Messung entbehren, sich nicht dazu eignen, nach einer bestimmten Melodie gesungen zu werden. Daß die alt-hebräischen Dichtungen kein Metrum haben, scheint der Autor hier als anerkannt vorauszusetzen, wie denn in der That die vielen Versuche, ein Metrum in denselben zu entdecken, immer mehr zu der Ueberzeugung geführt haben, daß dergleichen Versuche durchaus mißglichen müssen. Statt נגונים liest Var. לחשים, was selbst vielleicht aus לחים corrumpirt ist.

3) Var. נגונים zu.

4) Var. נגונים.

5) Der Meister widerlegt diesen Einwurf folgendermaßen: Um nach einer gewissen Melodie zu singen, braucht gerade nicht ein Metrum da zu sein, indem ein kürzerer Vers sowohl, wie ein längerer, derselben Melodie angepaßt werden kann. Als Beispiel wählt er zwei Glieder aus einem Psalm (136), von dem es am deutlichsten ist, daß er zum öffentlichen Gesang bestimmt gewesen sei, und zwar zwei Glieder, die ungleiche Sylbenzahl haben, während es doch wahrscheinlich ist, daß sie beide nach derselben Melodie gesungen wurden. Ebenso Paraphon a. a. O. למעשה. Var. hat לעולם חסדו. In ähnlicher Weise (vielleicht mit Benutzung der Ansicht des Autors) spricht Samuel ibn Tibbon (Einleitung zum Commentar zu Kohelet) über diesen Gegenstand: הנקד מדרך הנקד. אחד ומספר אחד רק ימלאו החסרון בנגון ואין ספק שהי' להם בזה סדר כי לא ימלאו בו כל חסרון ובתבתי לך זה מפני שנראה שבדורות דוד ושלמה ע"ה היו שיריהם כן כי לא נמצא לא משקל ולא חרוז ויש לומר שהיה לשירים ההם יתרון על אלו שיוצאים היום כי לא היה דרכם צר והיו יכולים להניח בשירים הענין אשר ירצו לשומרו בהם כרצונם על שלימותו אך בדורות האלו קבלו על עצמם בשיריהם תנאים רבים הן לעשותם הן להזכיר מהן וקצרו על עצמם מאוד הדרך עד שלא יוכלו לנשות ימין ושמאל ויביאם זה לרחוק ולקצר ולחסר ולהחיר לעצמם נבלות ועם כל זה יספירו העניינים או לפחות ירחיקו הבנתם הארכת בזה לכבוד שירי דוד ושלמה (Diese Stelle ist nach der Anführung bei Roscato von Buxtorf in seiner Ausgabe des Rufari S. 429 ins Lateinische übersetzt). Vergl. Abrahamel zu Jes. 5, 1. — Asarja de Rossi hat den letzten Abschnitt (60) seines Meor Enajim diesem Thema gewidmet, und ebenso Samuel Archevolti im Arugat ha-Bosem c. 31. Beide führen die Worte des Autors mit weiteren Erklärungen an.

6) Es ist nicht klar, was der Autor hier unter בעלי המעשים versteht, und keiner der früheren Commentatoren und Uebersetzer giebt hierüber genügende Auskunft. Man kann nun annehmen, daß unter diesem Ausdruck solche Lieder verstanden werden, in denen es nur auf den Sinn, den

Lieber betrifft, nämlich die Reimverse, denen das Metrum gut läßt, so hat man darauf nicht geachtet wegen einer Eigenschaft, die nützlicher ist und höher steht.

71. Rufari. Und diese ist?

72. Meister. Der Zweck des Sprechens ist, daß das, was in der Seele des Sprechenden vorgehe, in die Seele des Hörenden gelange. Dieser Zweck wird vollkommen nur dann erfüllt, wenn man von Angesicht zu Angesicht spricht, weil Gesprochenes immer einen Vorzug vor Geschriebenem hat; daher man auch sagt: „Von den Schreibenden, nicht vom Geschriebenen“. Bei der gesprochenen Rede wird man unterstützt durch Anhalten an einem zur Pause

אנשאדיא<sup>1</sup> והם החרוזים<sup>2</sup> האמורים אשר בהם הוא נאה החבור לא הרגישו עליהם בעבור המעלה שהיא מועילה ומועולה יותר:

ע"א אמר הכוזרי ומה היא:

ע"ב אמר החבר כי המכוון מן הלשון הכנס מה שיש בנפש המדבר בנפש השומע וזאת הכונה לא חגמר על חומה אלא פנים בפנים מפני שלדברים הנאמרים מעלה על הדברים שכתב וכאשר אמרו מפי סופרים ולא מפי ספרים<sup>3</sup> מפני

Inhalt, die Thatfache (מעשה) antommt, wie bei den althebräischen, und das ist ungefähr die Meinung R. Israels, der zu unserer Stelle bemerkt: מעשה המדבר בנינו: במעידה במקום ההפסק ובהתמדה במקום הסמך ובקריצות ורמיזות כמ"ש החבר בס"י כ"ב. Fast möchte man aber auch vermuthen, daß die Unverständlichkeit des Ausdrucks dem hebräischen Uebersetzer zur Last zu geben sei. In der arabischen Metrik heißen nämlich die Versfüße *تفاعيل* (Freitag, Darstellung der arabischen Verskunst p. 67), ein Plural des Infinitivus der Conjugation II von *فعل*, hebräisch *פעל* (sie heißen so, weil die Paradigmen aller Versfüße vom Verbo *فعل* gebildet werden) und es konnte wohl, sei es durch Mißverständniß, sei es durch Belegung des hebräischen Wortes mit einer ihm ungewohnten (s. o. II, 57) Deutung *תפעיל* mit *מעשה* übersezt werden. Der Sinn wäre dann: So ist es mit den Melodien, die nach gewissen Versfüßen eingerichtet sind, daß nämlich trotz dessen ein längerer, wie ein kürzerer Vers danach gesungen werden kann.

1) Alle früheren Ausgaben haben hier אנשאריא mit ר, aber ein solches Wort giebt keinen Sinn; es ist vielmehr statt ר ein ד zu lesen (wie oben S. 31 Anmerk. 1); im arabischen heißt nämlich *نشأ*, Conj. IV. recitavit carmen, und VI. recitarunt inter se carmen, und *أَنَاشِيدُ* pl. *أَنَشُودُ* (אנאשיד) carmen, quod inter se recitant homines. Eine nähere

Bestimmung dessen, was für Gedichte unter diesen אנאשיד zu verstehen seien, bieten weder die Lexica, noch die Werke, welche die arabische Verskunst behandeln; auch ist zu bemerken, daß sich die Form *أَنَشَادِيَا* nicht in den Lexicis findet, und durch ihren ungrammatischen Charakter ihre Corruption verräth.

2) Ueber den Unterschied zwischen *הרה* מליצה und *שיר* vergl. Elias Levita im Tischbi unter dem Artikel *הרה*.

3) Bekannt ist das Widerstreben, welches die ältesten Gesetzklehrer gegen das Aufschreiben sowohl halachischer als hagabischer Mitbraschim äußerten, und Jahrhunderte lang wanderten die Elemente des später in Mischna, Talmud und Mitbraschsammlungen Niedergelegten von Mund zu Mund. Auf diese Sitte deutet auch der oben im Text angeführte Spruch hin. Man vergleiche hierüber Junz O. B. S. 45. Anm. a. S. 172 Anm. f. und S. 259 Anm. a. — Auch diese Stelle wird von Esobi (Maase Esob p. 21) wenn auch nur dem Sinne — oder einer andern Uebersetzung — nach angeführt. Kalonymos b. David im Anhang zu Mitne Abram bebient sich fast derselben Worte wie unser Text, ohne diesen zu nennen.

geeigneten Orte und durch Zusammensprechen am gehörigen Orte; durch größeren oder geringeren Nachdruck, durch Mienenspiel, Augenwinken, um Staunen, Frage, Erzählung, Hoffnung, Furcht, Bitte auszudrücken, auch durch andere Bewegungen, durch welche die gewöhnliche Rede verkürzt werden kann. Vielleicht nimmt auch der Redende noch Bewegungen der Augen und Augenbrauen, des ganzen Kopfes, der Hände dazu, um Zorn, Wohlgefallen, Bitte, Stolz in beliebigem Maße zu bezeichnen. Nun finden sich in dem uns gebliebenen Reste unserer (von Gott) erschaffenen Sprache höchst scharfsinnige Mittel, um jene Empfindungen auszudrücken und jene dem mündlichen Gespräch eigenthümlichen Thätigkeiten zu ersetzen. Nämlich die Accente, womit die Schrift gelesen wird. Mittelfst ihrer bezeichnet man, was zu trennen und was zu verbinden ist, unterscheidet Frage von Antwort, den Beginn von der fortlaufenden Rede, die Hast von der Ruhe, den Befehl von der

שנעזרים בדברים שבעל פה בעמידה במקום ההפסקה ובהחמדה במקום הסמוך ובחזק הדבור ורפיונו וברמיות ובקריעות<sup>1</sup> מחמירה ושאלה והגדה ויחול והפחד ותחנה ותנועות שמקצרת בהם המליצה הפשוטה ואפשר שיעור המדבר בתנועות עיניו וגבותיו ובכל ראשו ובידיו להבין הכעס והרצון והחחון והגאון על השיעור שהוא רוצה ובשארית הוא אשר נשארה מלשוננו הנוצרת הברואה<sup>2</sup> ענינים דקים ועמוקים נטבעו בה להבין הענינים ולהיותם במקום המעשים ההם שהם פנים בפנים והם הטעמים אשר יקראו בה המקרא מצירין בהם מקום ההפסקה והסמוך ומפריד מקום השאלה מן התשובה וההחללה מן ההגדה והחפזון מן המחון והצווי מן הבקשה<sup>3</sup>

1) Die hebräische Sprache scheint sich von קריאות dadurch zu unterscheiden, daß jenes das Geberdenspiel überhaupt, dieses das bedeutungsvolle Zusammendrücken der Augen (Spr. 6, 13. 10, 10. Ps. 35, 19) oder der Lippen (Spr. 16, 30) bezeichnet. Ersteres ist im biblischen Sprachschatze nicht enthalten; dafür aber das gleichbedeutende רם (Job 15, 12) wo ebenfalls ein Winken der Augen verstanden wird. Indes hat רם im Neuhebräischen den Sinn des Andeutens, Hinweisens überhaupt bekommen. Demnach ist eigentlich das folgende תנועת עיני וגבותי schon unter רמיות und קריאות inbegriffen.

2) Die hebräische Sprache heißt hier deswegen „die erschaffene“, weil sie kein Menschentwerk ist, sondern dem ersten Menschen schon anerschaffen worden. Vergl. IV, 25. Esobi Maase Esob p. 30. 35. More II, 30.

3) Sehr wichtig ist die Parallelstelle aus Paraphon (a. a. O.): ואנו יש לנו ענינים אחרים בלשוננו שיבין סמנו הקורא את התממה ואת הנקרה ואת התחנה ואת הבלבול ואת השאלה וכל דבר. השאלה היא ה' בקרבנו אם לא הבלבול והתממה בטעם (כטעם?) שלו התחנה למה העשה כה לעכרך ואת הנקרה הוא אמר ולא יעשה die noch וכן כולם מן הטעם שלהם הבין כאלו הנביא כנגד מדבר לך פנים בפנים ולענין משקל נאמר את זה העיקר eine nähere Betrachtung verdient. Was nämlich die Accente betrifft, so haben sie bekanntlich den doppelten Zweck, daß sie zuerst die Tonstelle bezeichnen, zweitens als Interpunktionszeichen dienen. Während dieser doppelte Zweck aus der Betrachtung der Accente, wie sie in den biblischen Schriften gesetzt sind, sich ergibt, dienen den jüdischen Vorlesern der pentateuchischen Sectionen die Accente noch zur Bezeichnung gewisser Modulationen und Cantillationen, womit diese Sectionen recitirt werden. Die Entstehung und das Alter dieser Cantillation ist noch weniger mit Sicherheit zu bestimmen, als das Alter der Accente selbst; doch ist so viel gewiß, daß diese Cantillation bei weitem älter, als die Einführung der Accente, also nicht erst in das Accentssystem hineingetragen ist. Während letzteres kaum etwas jünger als die Einführung der Vokalzeichen ist, also ungefähr dem 7. oder 8. Jahrhundert angehören dürfte, finden wir dafür, daß die pentateuchischen Abschnitte (vielleicht die heilige Schrift überhaupt) in einem gewissen singenden Tone (der überhaupt den







74. Meister. Das kommt eben von unserem Irrwahn und unserer Abtrünnigkeit her; nicht genug, daß wir jenes System aufgeben, wir verderben auch noch das Wesen unserer Sprache, die auf Gleichklang gebaut ist und bewirken Disharmonie.

75. Rufari. Wie geht das zu?

76. Meister. Hast du noch nicht bemerkt, daß hundert Personen zugleich in der Schrift lesen, wie ein Mann? Daß sie zugleich pausiren und im Verbinden übereinstimmen?

77. Rufari. Das habe ich wohl beobachtet, und desgleichen weder bei den Christen noch bei den Arabern gesehen; auch geht so etwas bei Vorlesung von Gedichten nicht an. Belehre mich doch, woher die Sprache diesen Vorzug hat und wieso das Vermaß ihn beeinträchtigt?

78. Meister. Weil wir in derselben zwei ruhende Buchstaben zusammenstellen, nicht aber drei bewegliche, ausgenommen im Falle der Noth, wo dann die Rede sich

ע"ד אמר החבר וזה מחעותנו ומרינו לא די לנו הנחתנו המעלה הואת אלא שאנחנו מפסידים חוכן לשוננו שהוא מושם לחברה ונשיבה למחלוקת:

ע"ה אמר הכוזרי ואיך הוא זה:

ע"ו אמר החבר הלא ראית מאה אנשים קוראים במקרא כאלו הם איש אחד פוסקים בעת אחת ומחברים קריאתם כאחד:

ע"ז אמר הכוזרי כבר התבוננתי בזה ולא ראיתי כמזהו לא באדם ולא בערב ולא יתכן זה במקרא השירים הודיעני מאין היתה המעלה הואת ללשון הואת ואיך תפסיד אותו המשקל:

ע"ח אמר החבר מפני שקבצנו בה בין שני נחים ולא קבצנו בין שלש תנועות<sup>1</sup> אלא על ידי

Werth. Andere jüdische Schriftsteller nahmen Metrum und Reim als echt jüdisch, und nicht blos von den Arabern entlehnt, in Schutz. S. Delitsch a. a. D.

1) Dieser und der sich an denselben anschließende § 80 sollen das Quantitätssystem der hebräischen Sprache, insofern es durch Vokale und Accente bestimmt wird, darstellen. Die eigenthümlichen Ansichten des Autors, die Unsicherheit des Textes, der Mangel an Vokalisation bei den als Beispiele angeführten Wörtern, endlich die Kürze des Ausdrucks, machen diese Parthie zu einer der schwierigsten des ganzen Buches, und kaum dürften wir Anspruch darauf machen, alle Schwierigkeiten gehoben zu haben. — Um zu einem richtigen Verständniß gleich des ersten Satzes des Paragr. zu gelangen, ist es nöthig, etwas über das Lautsystem der semitischen Sprachen überhaupt, und der hebräischen Sprache insbesondere zu sagen. Bekanntlich besteht in den semitischen Sprachen das Alphabet aus lauter Consonanten, und der Vokal existirt für sie nur insofern, als der Consonant durch ihn zur Aussprache, zur Erscheinung gebracht wird. Demzufolge hat man hier, um sich nicht zu verwirren, den Begriff Sylbe, wie wir ihn in den occidentalschen Sprachen haben, zu verbannen und nur an eine Aufeinanderfolge und demgemäßes Verhältniß von Consonanten zu einander zu denken, und auch wir werden uns des Wortes „Sylbe“ nur accommodationell bedienen. Die Consonanten zerfallen, insofern ein Zeitmaß bestimmt werden soll, in נגיש bewegte, und in נחיש ruhende. Das Verbum נגיש wird in diesem Sinne überhaupt von dem in die Erscheinung-Treten eines (Vokal-) Lautes gebraucht, und daher bezeichnet הנועה ursprünglich den einfachsten und kürzesten Laut, der durch die Bewegung der Sprachorgane hervorgebracht wird. (So zweimal in § 80. כבון שרי הנועה זאת אחר זאת, und wieder הנועה אליו הנועה, und daher die Bezeichnung הנועה für Vokal). Doch so erscheint die הנועה nie in der Wirklichkeit, d. h. in den Theilen der Sprache; da vielmehr dem Semiten kein Vokal für sich existirt, ferner kein Vokal eine Sylbe anfangen kann, so ist der einzige Fall, in welchem ein Vokallaut (הנועה) in Wirklichkeit treten kann, der, wenn er zu einem Consonanten nach demselben gesprochen wird. Daher heißt הנועה ein Consonant mit einem nach ihm gesprochenen Vokale; arabisch حركة. (Andere Namen für denselben Begriff

sind bei jüdischen Grammatikern: מנוקע, מתנוקע, מנוקע, מנוקע. Jeder Consonant dagegen, der keinen eigenen Vokal hat, wird entweder zu dem folgenden oder zu dem vorhergehenden Consonanten gesprochen; im ersteren Falle (der im Arabischen nicht vorkommt) erhält er einen durch Schwa mobile bezeichneten Halbblaut (worüber weiter unten § 80); im letzteren Falle, also wenn der vokallose Consonant zu dem vorhergehenden Consonanten (תנועה) gesprochen wird, heißt er נח (oder ודנה oder שוכן), arabisch ساكن. So erklärt es einer der ältesten jüdischen Grammatiker R. Jehuda Ching ספר אותיות הנוח ספר הנוח ed. Dukes p. 3: האות הנוקע הוא שיבטא . . . בו אדם באחת מהד הנקראות בלבים והנה השוכן הוא שלא יבטא האדם בו באחת מאלה; und ebenso die arabischen Metriker bei Freytag a. a. O. S. 63. — Was nun das נח betrifft, so giebt es hiervon eine doppelte Art: a) נח נראה, wenn der zweite Consonant in der Aussprache gehört wird; so ist z. B. in der Sylbe בל das ב eine תנועה. das ל ein נח נראה; b) נח רפה oder נח (bei andern Grammatikern נח נכחי, oder נח נעלם), wenn der zweite Consonant nicht gehört wird, sondern sich gleichsam in der Dehnung des vorhergehenden Vokals verliert; dies ist bei den Consonanten ה, ו, י (und ה), wenn sie den entsprechenden Vokalen folgen, der Fall. So ist z. B. in נח das כ eine תנועה, das מ ein נח נראה. Und hierbei kommt es nicht darauf an, ob dieses נח (litera quiescens nach unserer jetzigen Terminologie) geschrieben ist oder nicht; wenn nur der vorhergehende Vokal von der Art ist, daß er ein solches נח nach sich haben kann, so wird, wenn auch dies נח nicht geschrieben ist, ja sogar, wenn es auch nach den Gesetzen der Sprache gar nicht geschrieben werden sollte, doch angenommen, daß auf diesen Vokal ein נח folgt. Solche Vokale sind (wie später gezeigt wird): Kamez, Cholem, Zere, Schuref und Chiref (mit der Ausnahme, wenn ein Dagesch folgt, in welchem Fall ein נח נראה implicite folgt); dagegen Patach und Segol nur unter gewissen Bedingungen. Also folgt z. B. auf Kamez nicht nur dann ein נח, wenn die litera quiescens vermisst wird (wenn es impurum ist) z. B. נָכָם = נָכָם, sondern auch, wo gar keine quiescens stehen sollte, z. B. תָּכָם; hier ist תָּ eine תנועה, dann folgt ein נח, dann נח, dann נח. — Man hat sich daher, wenn man den Autor recht verstehen will, vor zweierlei Mißverständnissen zu hüten: a) unter תנועה und נח sind, wie gesagt, nicht Sylben, sondern nur Buchstaben zu verstehen; wenn also auch da nach unserer Sprachanschauung eine Sylbe ist, so wird hier doch ב nur als ein Buchstabe betrachtet; ebenso ist נח nicht die ganze Sylbe, die sich auf einen Consonanten endigt (bal), sondern nur dieser Consonant selbst, sei er נח נראה oder נח נכחי; b) man verstehe hier תנועה nicht als Vokal (wie besonders bei den späteren Grammatikern), sondern als den mit einem Vokal versehenen Consonanten. — In den Gesetzen über das Zusammentreten oder Nichtzusammentreten von נח ונח findet nun der Autor die Mittel, wodurch das gleichgemessene Zusammenlesen mehrerer Leset bewerkstelligt wird d. h. wodurch eine Zeitmessung im Lesen hervorgebracht wird. Das Zeitmaß besteht ihm also nicht in dem Verhältniß von langen und kurzen Vokalen; er sowohl, wie alle vor ihm lebenden Grammatiker wissen nichts von einem Unterschiede der Quantität der Vokale an sich (also auch nichts von נח ונח und נח ונח), sondern nur die Aufeinanderfolge von נח ונח giebt das Zeitmaß ab, indem zu jenen mehr Zeit erfordert wird, als zu diesen; jenes macht gleichsam einen Absatz, eine Cäsur in das Wort, dieses schreitet unaufgehalten fort. In diesen Ansichten findet man ganz die Grundzüge der arabischen Metrik wieder. Die arabischen Metriker nämlich stellen sich die Theile, aus denen ein Versfuß zusammengesetzt ist, als ruhende und bewegende Buchstaben vor, und danach unterscheiden sie die Grundbestandtheile des Fußes (الاجزا). Ein aus zwei Buchstaben bestehender Bestandtheil heißt سبب; besteht er aus zwei bewegten Buchstaben, wie לַכ la-ka, so heißt er سبب ثقيل schwerer Strich; aus einem bewegten und einem ruhenden, z. B. קַד ka-d, سبب خفيف leichter Strich, u. s. w. (Freytag a. a. O. S. 65). — Gehen wir jetzt auf die beiden Gesetze des Zeitmaßes über, die der Autor hier aufstellt, nämlich

den קבץ בין שלש תנועות und קבץ בין שני נחים. Diese Phrase קבץ בין heißt: verbinden, eigentlich: eine Verbindung stiften zwischen . . . und entspricht ganz dem arabischen Sprachgebrauch, wo die meisten verba conjungendi mit **بين** construiert werden. (Conj. II, **جدع**, **الف**).

(Conj. I und IV), **قرن** (Conj. III), **عرا** (Conj. III), **رزم**, **جمع**. Ebenso im Maim. More II, 19, 43 b des arabischen Textes), und bas. II, 20: **אזכור בין הקבוצ בין המציאות** (bas. p. 46 a). **פן = עסר** (in der bald anzuführenden Stelle hat dafür **הבר** und der noch ältere Menachem oder dessen Schule **פפץ**). — Der arab. Text unserer Stelle, welcher lautet: **באן יכמץ פיהא בין סאכנין**:

**ולמ יכמץ פיהא בין שלש חركات الا تجامل وحא. الكلام الى السكين**

ist getreu übersetzt. (Var. liest: **שלש תנועות אלא ע"י הדחק שבקבוצ**). Was mit dieser Verbindung von zwei נחים gemeint sei, ergibt sich aus zwei Parallelstellen älterer Grammatiker. In den Streitschriften der Schule Menachem's (b. Seruf) gegen die Schule Dunasch macht die erstere der letzteren ähnliche Vorwürfe wegen des Hereinziehens arabischer Metrik in das Hebräische und sagt bei dieser Gelegenheit (nach der Mittheilung Pinskers *Eikute Kadmoniot* p. 71): **דע כי לשון הערב לא תקפוץ אות בין שהי חזונה במכתב או** (נ"ט). במבטא וזהו צדצותם ובו יכון משקלם ואם נמצא כמעט מועיר יעמדו בכריתה על שתי חזונות ויפילו ההנקה מהאות האחרון למקל על הלשון ולא יעשו כן במסיבה ובדבק הדברים ולשון קודש אין זה תוכן בגינה ויטור עיקרה יען כי תקפוץ בין שתי חזונות במכתב וימכטא כמו **רעשן** אשר בין הש"ן ובין הנו"ן אות חזונה והנו"ן היא גם היא חזונה וכמוהו **דבךר** בין הבה"ת ובין הרי"ש אות חזונה והרי"ש אחרי חזונה והלשון כולה על הבניין הזה נבנתה ולא נמצא לערב ככה והחזונות הבאות במכתב כמו אלה **איתית באות גדולות גקנצץ באחרית המלים האלה שתי אותיות חזונה והמה הו"ו והה"ו וכמוהם דבךר דבךר דבךר** ובאלה הרבה והוא אר"ך לאמר לכן אמרתי כי טוב המשקל הזה בערבית ולא יתכן לשקול בו לשוננו כי נקבוצ אנחנו בין שתי חזונות ולא יאבו המה וימאנו לעשות ככה Vergl. die weitere (noch fernerer Aufklärung bedürftige) Anführung bei Pinsker a. a. O. Während hier von dem Zusammentreffen eines נח mit einem נראה am Ende des Wortes die Rede ist, spricht Jehuda Chug a. a. O. p. 5 (auch citirt von Moscato p. 122 a) über das Zusammentreffen zweier נחים am Ende des Wortes in folgender Weise: **נחים נעלמים כי אם במקום הפסקה והשלמת הדבורים ואם יתחבר שוא עם שוא באמצע המלה או באחריתה השני מתנועע חוץ ממקום הפסקה (שהוא בתחלת המלה) ותנועתו בכל דבריהם על דרך שהזכרתי בשוא שהוא בתחלת המלה שהוא כמו רש"י בפרק רש"י שכן והמ"ם נע . . . ויש לך לדעת כי העבריים לא יתברו שלהם**; **אותיות מתנועעות במלה אחת שאין שם שוא ודגש חוץ אם יהיה שם אות אהח"ע או שני אותיות כפולות יתברו** (die in Parenthese stehenden Worte sind bei Dukes irrthümlich aus der folgenden Zeile herübergenommen). In der Uebersetzung Mose Wikatija's (Dukes p. 20) lautet die Stelle folgendermaßen: **ואומר עוד כי העבריים לא יתחברו (יתברו) בלשונם שני שבאים נחים כאחד (באמצע התיבה) כי אם בהתם** דבר והפסק מאמר ועל כן בהפגש שבא עם שבא בתוך מלה או בסופה הראשונה נחה והשניה נעה ותוכן תנועתה על הפנים שהזכרתי כבר בשבא שאתה מחל בה כמו **רש"י בפרק רש"י שכן והמ"ם נעה** . . . . . וממה שאתה צריך לדעת ולעמוד עליו שהעבריים לא יקבצו בלשונם שלש תנועות זו אחר זו עד שיפסק אות נח ביניהם כי אם . . . במלה שבתוכה אחת מאותיות אה"חע או שתי אותיות דומות זו לזו כמו **רש"י בפרק רש"י רש"י רש"י** וכו'. Dieser Ansicht Chug's, daß von zwei am Ende des Wortes stehenden Schwa das erste ein quiescens, das zweite ein mobile sei, außer am Ende des Sages, daß also z. B. Gen. 26, 29 **wa-jebke**, dagegen Gen. 45, 14 **wa-jebk** zu lesen sei, tritt **פן = עסר** im **זאח** (Anfang) und **Mošnajim** 2 a entgegen (vergl. D. Kimchi *Michlol* p. 155 a ed. Fürth und Sam. Archevoldi *Arugat ha = Bofem* p. 14) und ihm stimmt, wie man sieht, unser Autor bei; doch scheint es diesem hier überhaupt nur auf das Zusammentreffen zweier lautenden Consonanten am Ende des Wortes (nicht eines ruhenden und eines lautenden wie bei Menachem) anzukommen, da nur hier ein Unterschied im Rhythmus sich geltend machen kann. — Das zweite Gesetz ist dies: **באן יכמץ פיהא בין שלש חركات** nicht drei תנועות unmittelbar aufeinander folgen können. Außer der schon citirten Stelle aus Chug gehört hierher

ונם זה ממדות לשון הקדש שלא יתכן שיהיו ג' אותיות מנוענות לעולם אמ"כ (a. a. O.) \*noch eine aus Paräon (a. a. O.) יהא בהן מאותיות אח"הע כגון יחדר יעבד יהרג אי נמי אותיות כפולות כגון מיללי גיללי (?) רבבות אלפי ישראל קללת יותם בן ירבעל אינה במשקל צדקה ה' עשה ברכת אובד שאות שניה מנוענת ושמום זה לא נהגו ישראל קודם שיתקדשו בגוים וילמדו מעשיהם לענין פושטים וחרוזות ואמרים שקולים מפני שלשון הקודש אינה כלשונות אחרים כי כל הלשונות מנוענים כל האותיות וישראל אינם מנוענים (בג' אותיות צרופות. scil. אלא אח"הע ואות כפולה כ"מש דרע שהרי אם חסנה מלכים של פעל תמצא שנים בשלשה אותיות וכן פועל, פעול, פעל וכל הלשונות כל אות ואות מדבריהם

ונענה וכל פעל שלהן יש לו שלש תנועה (ג. B. פֶּעַל). Um dies Gesetz zum Verständniß zu bringen, und es auf die allgemein bekannten Gesetze der hebräischen Grammatik zurückzuführen, müssen wir noch etwas genauer in den Begriff der תנועה und des נה eingehen, und besonders an das erinnern, was wir oben (S. 176) über das nicht geschriebene נה gesagt haben, daß nämlich diejenigen Vokale, auf welche ein נה folgen kann, für lang d. h. für solche betrachtet werden, auf die stets ein נה folgt, sei es geschrieben oder nicht. Während dies von Komez, Cholem, Jere ohne weiteres gilt, könnte in Hinsicht des Schuref und Chiref die Frage entstehen, ob der Autor den Unterschied zwischen langem und kurzem Schuref und Chiref gekannt und hierbei angewendet. Bestimmt läßt sich diese Frage nicht beantworten; Paräon findet einen Unterschied zwischen קללת und צדקה darin, daß im ersten Wort das Schwa (nach ihm der Buchstabe) bewegt sei, im letzteren nicht; aber deswegen hält er das Chiref unter פ nicht für lang, also für ein נה mit sich führend, da er es so wie רבבות für ein Beispiel von תנועה aufführt. Es könnte daher wohl sein, daß er sowohl, wie unser Autor, den Unterschied zwischen Chiref magnum und parvum, und zwischen Schuref magnum und parvum mehr gefühlt, als sich zum Bewußtsein gebracht und ausgesprochen hätte. Patach und Segol aber werden als kurz betrachtet (wie auch Komez = Chatuf), ausgenommen, wenn sie den Ton haben (worüber unten), wobei wir wieder bemerken, daß ein Vokal nur kurz heißt, wenn er kein משך נה mit sich führt. — Noch entsteht hier die Frage, ob Schwa mobile für eine תנועה betrachtet werde. Diese Frage kann unbedingt bejaht werden. Das beweisen nicht nur die Beispiele Paräon's רבבות, קללת, des Autors שירך (§ 80), sondern auch die Stelle in § 80 לבדה . . . והוא התנועה . . . אלה . . . ; außerdem auch die zweite oben aus Ching citirte Stelle, wo Ching den Grund dafür, daß er im נה nicht beide Schwa beweglich lesen wolle, darin angiebt, daß sonst drei תנועה auf einander folgen würden (ja = fete). Erstlich wird dieser Umstand auch dadurch, daß, wie unten gesagt werden soll, Schwa mobile einen Haßlaut bekommt. Fassen wir nun das Gesagte zusammen, und geben als תנועה einen Consonanten mit Patach, Segol, Komez = Chatuf, Chiref und Schuref parvum oder mit Schwa mobile an, so erhebt sich, daß das Gesetz, es könnten nicht drei תנועה hintereinander folgen, mit den Gesetzen, daß in offener Sylbe kein kurzer Vokal stehen, und daß nicht zwei Schwa ein Wort beginnen können, zusammenfällt. Könnten in dem aus הִבְרִי entstandenen הִבְרִי das Patach unter ב in der jetzt offenen Sylbe stehen bleiben, so hätten wir drei תנועה de = ba = ri und erst נ a ח der dritten תנועה käme das נה. Ebenso das הִבְרִי statt הִבְרִי. — Dieses Gesetz hat, wie in § 80 gesagt wird, und wie auch Ching und Paräon angeben, zwei Ausnahmen, nämlich a) bei Concurrenz eines Reßbuchstaben, b) wenn derselbe Buchstabe zweimal vorkommt. Diese beiden Ausnahmen finden sich mit innerer Nothwendigkeit in jenem Gesetz begründet. a) Wenn gewöhnlich ein auf einen kurzen Vokal folgendes Schwa für quiescens, also der dazu gehörige Consonant als נה betrachtet wird, wenn ferner dieses נה gerade zwischen zwei תנועה steht, so ist, wenn dieser Consonant ein Reßbuchstabe ist, der ein Schwa compositum, ein Chatef annehmen muß, dies Chatef auch als תנועה zu lesen und die Aufeinanderfolge von drei תנועה nicht mehr hindernd. ג. B. מַלְכֵּי (mal = te) — שִׁעְרֵי (sha = a = re). (Daß der Autor das Schwa unter ל für mobile gehalten, würde seine Regel aufheben, ist auch nicht so notwendig, wie Satanow zu unserer Stelle meint). Daß ש hier in offener Sylbe steht, soll durch das Meteg (das vor jedem Chatuf steht) gemildert werden, insofern nimmt der Autor hierauf weniger Rücksicht. b) Wenn ein verdoppelter Buchstabe steht, wie in רבבות, שירך; diese Annahme mußte dadurch entstehen, daß bei verdoppelten Buchstaben das Schwa des

zum Ruhenden hinneigt. Diese Eigenschaft, nämlich der feste Gleichklang, nügt sehr beim Lesen; durch sie wird das Behalten und das Aufnehmen des Sinnes in den Geist erleichtert. Das Erste, was nun das Versmaß eines Gedichtes verdirbt, ist das System dieser zwei Ruhenden; auch hört Milel und Milra auf, so daß אֶבְלָה und אֶבְלָה gleich wird; eben so אֶבְרִי und אֶבְרִי; אֶבְרִי und אֶבְרִי; eben so

הַדָּחַק<sup>1</sup> ובא הדבור נוטה אל הנח<sup>2</sup> והועילה זאת המעלה ר"ל<sup>3</sup> החברה והחריצות על הקריאה והקל בעבודה הזכרון והכנס הענינים בנפש וחלחל מה שיפסיד במקצב<sup>4</sup> השיר ענין אלה השני נחים<sup>5</sup> יינות המלעיל והמלרע<sup>6</sup> וישוב אכלה ואכלה שוה ואמרו ואמרו ואמרו ואמרו<sup>7</sup> וכן יהיה שבחי

ersten mobile, also dieser Consonant eine תנועה wird. — Beide Gesetze werden als solche hingestellt, die im Arabischen (und überhaupt in sonst einer Sprache) nicht stattfinden; hier können nicht zwei lautbare Buchstaben am Ende des Wortes vokallös stehen, dagegen sehr leicht drei oder mehrere תנועות nach einander folgen, was auch Paräon urgirte. Doch ist zu bemerken, daß die arabischen

Metriker den Fuß  $\text{uuu}$  (3 תנועות) z. B.  $\text{wa} = \text{a} = \text{ra}$  nicht als einzelnen Bestandtheil des Verses angenommen haben, weil es dem Charakter der arabischen Versfüße entgegen ist (Freitag S. 65). Andere, unserer Ansicht nach mißlungene Erklärungen dieser allerdings sehr schwierigen Stelle findet man bei Samuel Arschewolts in Arugat ha-Bosem Cap. 28 und bei Sal. Hanau: Zohar ha-Te'aba p. 33a. Korot Arasim p. 31. Jakob Emden Migdal Ds S. 181 ff.

1) Unter diesem דחק, Nothwendigkeit, scheinen eben die besprochenen Ausnahmen von der zweiten Regel begriffen zu sein; vergl. weiter unten § 80.

2) Man kann diese Worte entweder auf den דחק beziehen, daß sich nämlich bei eingetretener Ausnahme die Rede zu נח hinneige, d. h. eine תנועה unwillkürlich gedehnt werde (vergl. unten § 80 ואם הדבר דמשך), oder man kann sie zu dem Hauptsatze hinzunehmen, so daß hierin das Ruhen der Stimme, das längere Verweilen bei dem נח angedeutet würde.

3) אֶבְלָה bezieht sich auf das in § 76 Gesagte und nun näher Begründete; vergl. Esobi Maase Esob p. 21. — Die Vermuthung Moscato's, daß statt ר"ל zu lesen sei אל, ist dem Sinne und dem arabischen Text (اعني) zuwider.

4) Die beiden ältesten Ausgaben haben במקצר; Var. liest richtig במקצב vgl. V, 16: מקצבי השיר; ist das präform ב auch richtig, so ist das Sifil שיפסיד hier intransitiv zu nehmen, in welchem Falle das Subject dazu ענין wäre.

5) Vergl. Pinsker a. a. O. p. 62 u. ff.

6) Dies ist der zweite Nachtheil, den die fremdbartigen Versmaße hervorbringen. Sie sind Veranlassung, daß der Unterschied zwischen Milel und Milra ruht d. h. nicht beachtet wird, während doch die Consonante auf die Bedeutung des Wortes Einfluß hat. — Der auffallende Gebrauch des וינות veranlaßt Peisker (a. a. O.) folgende Aenderung des Textes vorzuschlagen: והנה הנח והמיר והמלעיל והמלרע. Allein abgesehen davon, daß eine Nöthigung zu einer Emendation gar nicht vorliegt, widerspricht ihr auch der arabische Text, demzufolge יינות die Uebersetzung von نيطر

(Conj. IV von ط dejecit aliquem) ist; eine von Moscato angeführte und von Salomo Hanau Korot Arasim 31a adoptirte Lesart וינליך (statt וינות) giebt den arabischen Ausdruck genauer wieder.

3) Bei dem Mangel der Vokalisation ist es nicht leicht, mit Bestimmtheit zu entscheiden, wie diese Beispiele aufzufassen sind. Man kann nun lesen אֶבְלָה (Prät. Kal, wo ב ein Schwa mobile hat) und אֶבְלָה (Inf. constr. wo ב ein Schwa quiescens hat), אֶבְרִי und אֶבְרִי; ferner אֶבְרִי (Milra) und אֶבְרִי (Milel). Oder nach Pinsker (vergl. Ehiug in אורח החיים p. 15 und





80. Meister. Man sagt, es geschehe, um die animalische Wärme aufzuregen; ich glaube aber, daß es eben von dem kommt, worüber wir sprechen. Da nämlich Viele zugleich lesen konnten, so war es möglich, daß sich zehn oder mehr um ein Buch vereinigten (deswegen sind auch unsere Bücher groß); jeder der Zehn mußte sich nun immer beugen, um das Wort anzusehen, und wieder zurück, und sich wieder beugen und wieder zurück, indem das Buch auf der Erde lag. Dies war die erste Veranlassung; später wurde es Gebrauch, weil man ihre Bewegung stets betrachtete und ansah, und wie es in der Natur der Menschen liegt das, was man sah, nachahmte. Andere aber als wir lesen jeder in seinem Buche, er nähert es seinen Augen oder nähert sich ihm, wie er will, ohne dadurch den Nachbar zu beeinträchtigen und zum Hin- und Herbeugen genöthigt zu sein. — Ferner die Eigenschaft des Systems der sieben Hauptvokale und die Genauigkeit, die scharfe Unterscheidung, und der Nutzen, der aus dem Unterschiebe zwischen Komez und Patach, zwischen Zere und Segol hervorgeht. Ihr Nutzen in Bezug auf den Sinn besteht in der Unterscheidung zwischen Präteritum und Futurum, wie נִשְׁמַחְתִּי und שָׂמַחְתִּי, oder נִאֲבָרְכֶהוּ und נֶאֱבָרְכֶהוּ, in der Unterscheidung zwischen Verbum und Abiectivum, wie הָכֵם und חָכֵם, zwischen dem He der Frage und dem He des Artikels, wie in

פ אמר החבר אמרו כי בעבור העיר החום הטבעי ואיני סבור שהוא אלא מצד הענין שאנחנו בו מפני שהיו יכולים לקרוא רבים מהם כאחד היה יכול שיתקבצו מהם עשרה או יותר על ספר אחד ובעבור זה היו ספרינו גדולים ויצטרך כל אחד מהעשרה שיטה בכל עת לעיין החיבה וישוב והוא נוטה ושב תמיד מפני שהספר בארץ והיה זה הסבה הראשונה ואחר כן שב סנהג מפני ההסתכלות והראיה בנרודם<sup>2</sup> תדיר ולהדמות למי שרואין אותם כאשר בטבעי בני אדם ווולחנינו קורא כל אחד בספר ומקרבו אל עיניו או יקרב הוא אליו כפי רצונו מבלי שיצר עליו חבריו ואיננו צריך שיטה וישוב ואחרי זה<sup>3</sup> מעלת הנקוד ומסורת השבעת מלכים<sup>4</sup> ומה שיש לנו מהדיוק ומהדקדוק והתועלות היוצאות מהפרש אשר בין הקמץ והפתח ובין הצרי והסגול והועילות בענינים להבדיל בין העובר והעחיד בהם שמחי ושמחי<sup>5</sup> וכן ואברכהו ואברכהו<sup>6</sup> ויבדיל בין פעל לאחר כמו חכם וחכם<sup>7</sup> ובין ה"א השאלה וה"א הידיעה כמו העולה היא

1) Statt desספר bis הראשונה liest Var. שהוא רחוק מן הספר; dem arabischen Text entspricht unsere Lesart.

2) Var. ברים, was keinen Sinn giebt.

3) Hiermit knüpft der Autor wieder die unterbrochene Darstellung des Quantitätssystems der hebräischen Sprache an; weniger berücksichtigt wird von jetzt an die Verletzung der Sprachgesetze durch die Dichter, die überhaupt nur den Uebergang zu diesem grammatischen Theile bildeten. Der Gang, den der Autor in diesem Paragraph nimmt, ist wieder durch seine Ansichten über נחם und נים bestimmt. Es werden die einzelnen Vokale durchgenommen und untersucht, ob und in wiefern sie ein נח zu nehmen können, und worin Ausnahmen von den allgemeinen Regeln ihre Begründung finden.

4) „Sieben Könige“ ist der Name für die Vokale bei den älteren Grammatikern, im Gegensatz zum Schwa, welches משרה heißt.

5) Vergl. oben S. 180.

6) נִאֲבָרְכֶהוּ Jes. 51, 2 fut. נֶאֱבָרְכֶהוּ Gen. 27, 33 praet.

7) חָכֵם Prät. חָכֵם Kal (Spr. 23, 15) — חָכֵם Abiectiv.

היחלף (Roh. 3, 21.) Außerdem tragen sie durch Zusammenstellung zweier Ruhenden zur Schönheit der Ordnung der Rede bei, so daß in der hebräischen Rede eine Gemeinde im Lesen ohne Mißklang zusammenstimmen kann. Die Accente haben noch andere Eigenheiten. Die Lautweisen des Hebräischen umfassen, wenn man sie eintheilt: Ramoz (Zusammendrückung), Peticha (Öffnung), Scheber (Brechung); bei einer nochmaligen Eintheilung zerfallen sie:

למעלה וולח זה ממה שהם מועילים מיופי סדר נגלול הדבור בקבוצ השני נחים עד שתבא ברבור העברי קריאה יהיו שיון בה קהלה מכלי טעות ולמעמים עוד תנאים אחרים<sup>2</sup> כיצדרי הדבור בעברית בדרך החלוקה משונים קמוץ ופתיחה ושבר<sup>3</sup> ובחלוקה אחרת

1) Nimmt man hier das He fragend (und dazu wird man fast durch den vorhergehenden Vers: <sup>העבר והכל שב אל העבר</sup>, sowie durch das eingeschobene <sup>הכל הולך אל מקום אחד הכל היה מן העבר והכל שב אל העבר</sup>), wie es in der That das Targum, R. Levi b. Gerson, Arama nehmen, so äußert hier Rokelet einen Zweifel an der Fortdauer der menschlichen Seele, und geräth mit sich (12, 7) in Widerspruch. Beide des heiligen Buches unwürdige Aufschuldigungen heben sich, wenn man das He als Artikel (für pron. relat.) nimmt. Man vergl. Raschi und Ibn-Esra z. d. St., die eifrig die letztere Auslegung durchführen, und auch unser Autor scheint sich ihnen anzuschließen.

2) Im arabischen Text: <sup>دون لكن ولکن ايضا شروط اخر</sup>. Das Wort <sup>لكن</sup> ist hier in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht; das erste Mal ist <sup>لكن</sup> falsa vocum enuntiatio (in legendo Corano), indem lange Sylben kurz und kurze lang gesprochen werden (was nicht ganz entsprechend durch <sup>מכלי טעה</sup> wiedergegeben ist); das zweite Mal heißt <sup>לכן</sup> enunciandi modus, was richtiger durch <sup>רבו</sup> als durch <sup>טעמים</sup> wiedergegeben wäre.

3) Der Autor geht jetzt an die Eintheilung der Vokale. Er vertheilt sie nach einer bei den älteren Grammatikern gewöhnlichen Eintheilung, in drei Klassen, nach den Hauptlauten o (u), a (ae), e (i), und benennt diese Klassen nach der Gestalt der Organe bei dem Aussprechen derselben: <sup>קמוץ</sup> Zusammendrücken, <sup>פתיחה</sup> Öffnen, <sup>שבר</sup> Bruch. Diese Eintheilung, welche mit Recht von den neueren Grammatikern wieder aufgenommen worden ist, entspricht genau, sowohl nach Wesen, als nach Namen der arabischen Vokalbildung; hier giebt es nur drei Vokalzeichen, die aber die Laute der hebräischen Vokale mit umfassen. Dem <sup>קמוץ</sup> entspricht <sup>ضَمّ</sup> (von <sup>ضَمّ</sup>, rem

attrahendo cum altera conjunxit) für o und u; dem <sup>פתיחה</sup> <sup>فَتْח</sup>, für a und ae; dem

<sup>שבר</sup> <sup>كسَر</sup> (von <sup>كسَر</sup> fregit) für e und i. (Man vergl. hierüber Trendelenburg im Repertorium für biblische und morgenländische Literatur. Th. XVIII, S. 78—117). Dieselbe Eintheilung hat Ibn-Esra (Sefer Jaqot f. 1 a) der als Grundlaute (מוסדים) der „sieben Könige“ folgende drei: <sup>גדול</sup>, <sup>פתיחה</sup>, <sup>חירק</sup>, <sup>חולם</sup> angiebt, und die andern als aus diesen zusammengesetzt erklärt; er bemerkt dabei ausdrücklich, daß der Name <sup>שבר</sup> von den arabischen Grammatikern entlehnt sei. Warum Ibn-Esra das, was bei unserem Autor <sup>קמוץ</sup> ist, durch <sup>חולם</sup> wiedergiebt, werden wir sogleich sehen. Der Autor geht nämlich sogleich zu der Unterordnung der einzelnen Vokale unter diese Grundlaute über. Der erste Grundlaut <sup>קמוץ</sup> umschließt: 1) das große <sup>קמוץ</sup>, oder das gewöhnlich sogenannte <sup>קמוץ</sup>; 2) das mittlere, oder das Cholem; 3) das kleine, oder Schuref. Daß der Verfasser <sup>קמוץ</sup> hierher rechnet, also für dessen Aussprache als o stimmt, könnte an einem spanischen Juden, wie der Autor war, fremden. Indes ist das kein Beweis, daß man damals in Spanien das <sup>קמוץ</sup> wie o gelesen habe; Ibn-Esra sagt in Jaqot 2 b, das <sup>קמוץ</sup> sei nicht a zu lesen, wie es in seiner Gegend gelesen würde, sondern wie ein o, dessen eigenthümliche Aussprache die Bewohner von Librias und die afrikanischen und ägyptischen Grammatiker verstanden; Ching (bei Moscato 128 a) nennt das Cholem <sup>קמוץ</sup>, und sagt, das Cholem läge zwischen <sup>גדול</sup> <sup>קמוץ</sup>.

in das große Kamez d. h. Komez, in das mittlere Kamez d. h. Cholem, und in das kleine d. h. Schuref; והוא גדול והוא קטן והוא שורק ופתיחה

d. h. dem eigentlichen קמץ und zwischen קמץ קמץ oder Schuref in der Mitte. Obgleich diese Aussprache das קמץ als o manches für sich hat, wie die Autorität dieser Grammatiker, dann die seiner Benennung (die wahrscheinlich eben von den Libyern ausging), auch die Analogie des Syrischen, in welchem das Kamez impurum gewöhnlich durch Ezozo wiedergegeben wird, endlich die Aussprache eines großen Theils der heutigen Juden; so ist doch die Aussprache ä vorzuziehen. Aus diesem Schwanken erklärt sich eine Inconsequenz des Autors; während er nämlich hier das Kamez der Klasse קמץ zuzählt, scheint er es unten (IV, 3. והשבר ל"ו והוא והקמץ ל"ו) der Klasse חתיה beizurechnen. Weniger sicher ergibt sich eine solche Inconsequenz aus seinen Worten in diesem Paragraph: שלא הפיל פתחא על ה"א נחה אלא במקץ; aber bemerkenswerth bleibt es doch, daß in dem gegenwärtigen Paragraphen in den Editionen mehr Male פתחא steht, wo nothwendig קמץ oder קמץ erwartet wurde. An eine Corruption der hiesigen Stelle ist nicht gut zu denken; auch damit läßt sich der Widerspruch nicht heben, daß man annähme, er spreche hier von dem קמץ גדול; denn die Eigenschaften, die er bald nachher dem קמץ beilegt, kommen nur dem קמץ גדול zu. — Eben dieselbe Schwankung scheint auch der Grund davon zu sein, daß Ibn-Esra in der oben angeführten Stelle es vermeidet, die Klasse o, u nach קמץ zu benennen, sondern lieber Cholem als Grundlaut derselben annimmt. — Der zweite Grundlaut חתיה umschließt die große חתיה: Patach, und die kleine: Segol; jenes als ä, dieses als ä oder ae; daß der Laut des Segol dem des Patach sehr nahe verwandt ist, zeigen die häufigen Uebergänge beider in einander, unter Anderm auch die neuhbräische Aussprache der Infinitive הִפְסֵק, הִפְסֵק als הִפְסֵק; eben so lautet das arabische Fatha bald a, bald ä. — Der dritte Grundlaut שר umschließt den großen שר, nämlich Chiref, und den kleinen, Zere, welche beide ebenfalls in einander übergehen. Nimmt man dagegen a als den dem Komez eigentlich zukommenden Laut an, so wird, da die Einteilung in drei Klassen beizubehalten ist, der ersten Klasse: Komez, Patach, Segol; der zweiten: Zere, Chiref; der dritten: Cholem (mit Komez = Chatus), Schuref zugetheilt werden; jede von ihnen hat dann (wie der Autor IV, 3 bemerkt) ihren eigenthümlichen Vokalbuchstaben, nämlich 1) מ (über ך vergl. weiter unten); 2) ך; 3) ך. — Es dürfte hier jedoch für das Verständniß der Ansichten des Autors nicht unwichtig sein, einige Worte darüber zu sagen, welches die Meinung desselben über die relative Quantität der einzelnen Vokale sei. Da bei der Einteilung der Vokale der Einteilungsgrund nicht wie bei der Kimchi'schen Länge und Kürze ist, so kann hier eben von einer absoluten Länge und absoluten Kürze nicht die Rede sein; auch im Arabischen wird nicht ein Vokal für immer lang, ein anderer für immer kurz gehalten. Man sieht aber an der Art, wie die einzelnen Vokale den Grundlauten untergeordnet werden, daß der Verfasser doch einen Vokal für länger hält als den andern; so ist in der ersten Klasse Komez länger als Cholem, und dieser wieder länger als Schuref; in der zweiten Patach länger als Segol; in der dritten Chiref länger als Zere. Doch scheint diese relative Quantität eben nur innerhalb jeder besondern Klasse zu gelten; denn daraus, daß Komez der längste Vokal der ersten, Patach der der zweiten ist, folgt noch nicht, daß Komez und Patach auch in Bezug auf einander gleiche Quantität haben. Vielmehr sind es folgende zwei Beobachtungen, die den Verfasser hierbei leiteten: a) ob ein Vokal seiner Natur nach (ק"פ התכונה הראשונה) ein ך annehmen könne; b) ob auf einen Vokal seiner Natur nach ein Dagesch folgen könne oder nicht. Demgemäß ist nun auch in Folgendem die Reihenfolge der Vokale nach ihrer Quantität so geordnet: Zuerst Komez und Cholem, die beide ihrer Natur nach ein ך aber kein Dagesch annehmen; dasselbe gilt von Zere; dann folgen Chiref und Schuref, die zwar ein ך haben, aber auch ein Dagesch nach sich haben können; endlich Patach und Segol, die eigentlich kein quiescens annehmen können (wie denn Segol selbst weiter unten zweimal für den kürzesten Laut erklärt wird). Eine besondere Inconsequenz muß man hier jedenfalls in Bezug auf Zere und Chiref gelten lassen; nach der Klasseneinteilung ist Zere kürzer als Chiref; nach der

die große Peticha ist Patach, die kleine Segol: der große Scheyer ist Chiref, der kleine Zere. Das Schwa wird nach allen diesen Vokalen unter gewissen Bedingungen lautbar; es ist die Lautbewegung an sich, ohne Zusatz, während jeder andere Laut einen ruhenden Buchstaben mit sich führt. Das Komez kann eine gedehnte Quiescens nach sich haben, und — der ersten Ordnung zufolge — kein Dagesch; folgt ein Dagesch darauf, so geschieht dies im Falle der Noth nach der zweiten oder dritten Ordnung. Seine gedehnte Quiescens ist He oder Alef, z. B. בָּרָא, קָדָה; es kann auch nach der gedehnten Quiescens eine hörbare Quiescens folgen; z. B. שָׁאוֹן וְקָאָם (Hosea 10, 14). Nach dem Cholem kann eine gedehnte Quiescens kommen, und zwar gehört zu demselben Waw oder Alef, wie לֹא, לִי; möglich, daß dann noch eine hörbare Quiescens folgt, wie bei שִׁמְרָא, שָׁדֵר. Nach Zere kann eine gedehnte Quiescens folgen und zwar gehört ihm Alef oder Zod, wie יִרְצָא, יִרְצָא; das He folgt aber seiner Grundbeschaffenheit und der ersten Ordnung nach nicht auf das Zere, wohl aber nach der zweiten Ordnung. Das Schuref wird in drei Arten lautbar: es hat eine gedehnte Quiescens nach sich, desgleichen ein Dagesch und auch eine hörbare Quiescens; als Quiescens gehört ihm bloß das Waw, wie אֵלֶי, לִלְךָ, לִבְךָ. Mit Chiref verhält es sich, wie mit Schuref; z. B. לִי, לִי. Nach Patach und Segol kann der ersten Ordnung nach keine gedehnte Quiescens kommen, aber die zweite Ordnung dehnt sie, um sie zum Ruhepunkt zu machen, entweder des Accents oder der Pause

גדולה והיא פתח וקטנה והיא סגול ושבר גדול והוא חירק קטן והוא צרי והשבא מונעה כאלה כלם כתנאים<sup>1</sup> והיא התנועה לכדה בלי חוספת וזולתה מביאה נח אחריה והקמץ יהיה סמוך לו נח משוך ולא יהיה סמוך לו דגש בתכונה הראשונה ואם יבא סמוך לו דגש יהיה בעבור דוחק בתכונה השנית או השלישית<sup>2</sup> ונחו המשוך הא או אלף כמו ברא וקנה ויכול שיבא אחר הנח משוך נח נראה כמו וקאם שאון החולם יבא אחריו נח משוך והנח שלו ואו או אלף כמו לא לו ואפשר שיבא אחריו נח נראה כמו שור שמאל הצרי יבא אחריו נח משוך ונחו אלף או יוד כמו יוצא ויוצאי אבל ההא איננה באה אחרי הצרי בטבע ובתכונה הראשונה<sup>3</sup> אך באה בתכונה השנית השורק מתנועע<sup>4</sup> על שלש תכונות יבא אחריו המשוך ויבא אחריו הדגש והנח הנראה ונחו הוא<sup>5</sup> לבדו כמו אלו ללון ולוקח החירק כמו השורק כמו לי ולין ולבי הפתח והסגול לא יבא אחריהם נח משוך בתכונה הראשונה אבל תמשכם התכונה<sup>5</sup> שנית להשען עליה או לטעם

letztgenannten Berechnungsweise ist es umgekehrt. Auch die grammatische Flexion läßt in Fällen, wo eine Verlängerung einzutreten hat, Chiref in Zere übergehen.

1) Nach den alten Grammatikern wurde das Schwa mobile immer wie ein kurzer Vokal, und zwar gewöhnlich nach dem Vokal, den der darauf folgende Buchstabe hat (daher hier כלם כתנאים) mit gewissen Ausnahmen, wo es als ein Patach gesprochen wird. Vergl. Ching Sefer ha-Miftud p. 200. Ibn-Efra Nachot Anf. Parashon 4 d. Mit Recht sagt daher der Autor, daß das Schwa die reine תנועה an sich sei.

2) 3. B. לְמִדָּה, שְׁמִדָּה, בְּרָחָה (Deut. 20, 20), בְּרָחָה (Ezech. 9, 10. 17, 22. 1 Chr. 21, 23); die beiden ersten Beispiele für die zweite, die beiden andern für die dritte תכונה.

3) Vergl. weiter unten S. 190 Anm. 2.

4) Var. נָעַח (?)

5) Statt der תכונה liest Var. בתכונה, in welchem Falle המשכם als sing. masc. zu betrachten, während nach unsrer Lesart התכונה Subject zu המשכם ist. — Der Sache nach bezieht sich der Autor hier auf das weiterhin in Betreff der Segolatformen פָּעַל und שָׁעַר und der Pausiformen wie וְיָלֵךְ, וְיָאָמַר Gesagte.



Wiederholung desselben Buchstaben, wie קָרָרָךְ (S. 7, 3) oder bei den Reibbuchstaben, wie נָהָרִי נָחֲלִי (Hiob 20, 17), wo man nach Belieben dehnen oder eilen kann. So billigt die erste Ordnung das Zusammentreffen zweier beweglichen Laute, die so lang wie zwei ruhende gedehnt werden; da aber die zweite Ordnung sah, daß solche Aussprache nicht angemessen sei, so ließ sie eine der Dehnungen aus und behielt nur die zweite bei. 3. וְשָׁמְרִי וְשָׁמְרִי u. s. w. — Sieh, וְשָׁלַל und seines Gleichen wird gerade im Gegensatz zu seinen Vokalen ausgesprochen; das Ajin, das ein Patach hat, wird gedehnt, über das Pe, das doch ein Komez hat, wird hinweggelesen. Die Dehnung des Ajin hat nur den Zweck, es zu einem Ruhepunkt zu machen, nicht ihm eine gedehnte Quiescens zu geben; daher hat man אָמַרְלִי (Gen. 20, 5) und וְשָׁלַלִי (1 Kön. 2, 24) nach der ersten Ordnung gelassen, weil hier der Ruhepunkt in dem kleinen Wort gefunden wird. So treffen wir auch Zeitwörter in der vergangenen Zeit mit Doppelpomez; suchen wir der Ursache nach, so finden wir sie im Atnach oder Sof Pasuf, und können nur sagen, daß diese (unsichtbare) Quiescens nach der zweiten Ordnung wegen des Anhaltens und der Pause sich gebildet habe. Weiter findet man auch ein Zeitwort mit Doppelpomez beim Sakef, wovon die Ursache aber wieder in der dabei eingetretenen Pause zu suchen ist; eigentlich hätte an Stelle dessen ein Atnach oder Sof Pasuf stehen sollen, wenn nicht andere zwingende Umstände daran gehindert. Bei andern

הכפל כמו שררך או אותיות אה"חע כמו נהרי נחלי ואם תרצה תמשוך ואם תרצה תמהר וכן הכשר התכונה הראשונה קבוץ שתי תנועות זאת אחר זאת נמשכות כשיעור שני נהיב וראתה תכונה השנית כי הרבור הזה לא יהיה נאה והפילה אחד משני המשכים והשאיר השני כמו שמתי ושמתי וכל הדומה לוי הלא הראה פעל וחביריו הרבור בו בהפך הנקוד חמשך העין והוא פתח ותניח הפא והוא קמץ ומשיכת העין איננה כי אם להשען לא לנח רפה ועל כן השאירו אמר לי ועשה לי על התכונה הראשונה מפני שנשענו על המלה הקטנה<sup>2</sup> וכן אנו רואין פועל בשני קמצין והוא פעל עבר ונבקש עלת זה ונמצאנו באחתה או בסוף פסוק ונאמר שזה הנח נחירשב בתכונה השנית בעבור העמידה וההפסק ונמצא הענין הזה הולך כן עד שנמצא עוד פעל בשני קמצים בוקף ונבקש עלתו ונמצאנו מקום הפסק בענין והיה דינו שיהיה אתנה או סוף פסוק ולולי דחקים אחרים הצריכו שלא

1) D. h. Formen wie וְשָׁמְרִי sollten eigentlich וְשָׁמְרִי gelesen werden (nach der ersten); dann würden aber in dieser ersten Sylbe zwei משכים zusammentreffen, nämlich das lange וְ und der Accent; daher verwanbelt sich das וְ in ein וְ, es bleibt also nur ein משך, nämlich der Accent. Nimmt man an, daß der Autor wirklich וְשָׁמְרִי gelesen haben wollte, und als Gegensatz dazu וְשָׁמְרִי (mit consecutivum) aufstellt, so ist der Ausdruck השני והשאיר משני המשכים nicht verständlich, da ja beide dann wegfallen, der lange Vokal und der Accent. — Eine andere Erklärung bei Roscato.

2) Dieses und die folgenden Beispiele sollen hauptsächlich die Fälle erklären, in denen die ganz kurzen Vokale Patach und Segol in Folge der zweiten תכונה eine Dehnung zu haben scheinen, wobei vorzugsweise der Grundsatz, daß eine gedehnte Quiescens bei diesen Vokalen sich nicht vorfinden könne, durchgeführt wird. Es wird zunächst der erste der beiden Fälle, nämlich Dehnung des kurzen Vokals durch Betonung, besprochen. Vergl. Chiug. im Anhang S. 180. ואם יטעון טוען ויאמר שיש בין המ' והר"ש כמלה אמר ושמר שוכן נח והנה הוא נקוד במתח: 180. התשובה יחשוב הקורא שהוא כן בעבור המשך המס עם הטעם ואם יסתכל בהתחבר הפועל עם מלות אחרות הסור זאת המחשבה הלא תראה כי בו כְּתוּבָה (מ"ב ה' א') כְּבֹדָה לָךְ בשני (התלים ס"ג ב') (?) וְאָמַרְלִי (ישעיה ל"ה ט"ז) וְאָמַרְ לָךְ יסור הטעם בהתחבר המלות ולא יראה בו שוכן נח נעלם ואם העמדת הדבור ופסקת ויאננו מתחבר או יראה השוכן הנח ויהיה קמץ וידוע כי ההעמדה וסוף הדבור הלא באהנה וסוף פסוק כמו זה' פקד



Quiescens, also פֿאַרְל st. פֿאַרְל, nicht st. פֿאַרְל; und wenn Altnach oder Sof Pasuf dazu treten, heißt es פֿאַרְל st. פֿאַרְל; und wie nöthig eine solche Dehnung ist, haben wir bei שְׁמַחִי und שְׁמַחִי gesehen. Ebenso würden wir uns über die Dehnung des Patach der ersten Sylbe bei Wörtern wie שְׁמַחִי, שְׁמַחִי u. dgl. wundern, wenn wir nicht bei näherer Betrachtung fänden, daß sie anstatt פֿאַרְל stehen, und das Patach nur durch die Rehlbuchstaben herbeigeführt ist; daher sie auch nicht im status constructus verändert werden, wie dies mit קָדַח, קָדַח, קָדַח der Fall ist, die nach קָדַח gehen. So verhält es sich auch mit der gedehnten Quiescens nach Segol in Wörtern wie אֶפְסֵה, אֶפְסֵה, אֶפְסֵה. Von vornherein würde man solche Formen nach פֿאַרְל bilden, dann aber bedenken, daß der zweite Stammbuchstabe des Zeitwortes nie auf eine gedehnte, sondern stets auf sichtbare Quiescens mit Patach ausgeht; nun haben wir wohl einen Grund, nicht das Patach zu setzen und אֶפְסֵה zu sagen; denn keine Peticha kann ein quiescirendes He nach sich haben wie Komez, und dies hat eine Dehnung. Die bei dem zweiten Stammbuchstaben nur dann vorkommen kann, wenn die Aussprache darauf hineilt oder wenn das Wort mit einem Alef schließt, wie אֶפְסֵה. Daher mochte man אֶפְסֵה mit einem Segol versehen, als dem kürzesten Laute, der hinwiederum mit dem Zere in Verbindung steht, wenn es bei der Pause nöthig sein

נראה כנגד פן על לא כנגד פא על<sup>1</sup> שכאשר היה באחנח ובסוף פסוק שב פעל כנגד פא על<sup>2</sup> וראינו צורך המשך כאשר אמרנו בשמחי ושמחי וכן נחמה משער ונער וחבירהם על המשך הפא שלהם והוא פתח ונחשוב ונראה שהוא במקום פעל ואמנם נפתחו בעבור אהחע ועל כן לא נשחנה בסמוך כאשר ישחנה נהר וקהל וזהב בסמוך כי הוא על משקל דבר וכן אעשה יעשה אבנה אקנה בסגול עם נח רפה<sup>3</sup> ונחשוב בדמיון הראשון שהוא אפעל יפעל ונראה שעין הפעל לא נבנה על משך אבל על נח נראה עם פתח לעולם ויש לנו אמחלל על שלא נוקד בפתח גדול והיו אומרים אעשה בעבור שלא חפל פתחה על הא נחה שלא<sup>4</sup> בקמץ והקמץ משוך ועין הפעל איננו משוך כל עקר אלא אם חתקת אליו תנועה<sup>5</sup> או חפל על אלף כמן אצא וראוי להעתיק אעשה אל סגול מפני שהוא המעט שבחנועות ישוב וישחקה עם

1) Nach Ching im הנקוד p, 181 ff. ist gerade bei den Segolatformen zwischen dem ersten und zwei Wurzelbuchstaben ein נח zu denken.

2) Der arabische Text ließ auch hier פא על (nicht פא wie die Ausgaben), so daß hier zwei zusammenstießen, wie das oben bei שְׁמַחִי der Fall war; Moscato führt Var. an, die dem arabischen Text entsprechen. — Daß das vom Autor gewählte Beispiel פֿאַרְל sich in פֿאַרְל auflöst, ist aus der nasalten Aussprache des y bei den spanischen Juden zu erklären.

3) Der Autor geht jetzt darauf ein, wieso Segol eine Quiescens nach sich haben könne, und faßt hauptsächlich den Fall in's Auge, wenn ein ה im Segol ruht, was bekanntlich in den betreffenden Formen der Verba ה"ה und in deren Derivatis stattfindet. Von vornherein (על הדמיון) sollte man voraussetzen, daß solche Formen ein Patach in der Endsyllbe haben würden, wie אֶפְסֵה; da aber Patach keine Quiescens nach sich haben kann und Komez auch nicht statthaft ist (weil der zweite Wurzelbuchstabe keinen langen Vokal haben darf) so tritt der kürzeste Laut ein — das Segol. Es scheint also, als habe der Autor angenommen, daß das ה hier eigentlich gar nicht im Segol ruhe, sondern daß dieser kürzeste aller Vokale eingetreten sei, wo eben kein anderer eintreten kann, und daß in Folge dessen bei dem schwachen Falt, den das ה dadurch hat, dieses sehr leicht verschwinde, wie es auch sehr leicht ein Dagesch nach sich hat, wobei das ה ganz ignoriert wird.

4) Var. אלא.

5) Bei Eintritt der Pause ג. ו. וְיִשְׁחָק; so glauben wir diesen dunkeln Ausdruck auffassen zu können.



sollte, es an dessen Stelle zu setzen. Dieses He von **אֶשֶׁר** kommt eigentlich nur zur Geltung bei der Pause oder mit dem Ton; es nimmt leicht ein Dagesch nach sich an, z. B. **אֶשֶׁר-לָךְ** (Exod. 33, 5), **אֶבְרָהָם** (Jerem. 22, 14), und wird dabei ganz unhörbar, was bei Alef in **אֶצָא** oder **וַיָּבֹא** (Gen. 27, 33) nicht der Fall ist; hinter dem Alef kommt kein Dagesch und vor demselben steht ein Zere, eben weil das Alef in der Aussprache zur Geltung kommen soll. Da das He ist so flüchtig, daß man es sowohl in der Schreibung als in der Aussprache ausfallen läßt, wie **וַיֵּצֵא**, **וַיֵּקֶן**, **וַיִּבְרַךְ**; wie konnte es also beim Zere Platz finden? Vielmehr mußte es sich Segol als dem kürzesten Laut beigesellen. So weit nach der ersten Ordnung; die zweite Ordnung verwandelt es freilich bei der Pause in Zere. — Nicht minder sonderbar könnte es erscheinen, daß **מִרְאָה**, **מִקְדָּה** u. dergl. im status constructus ein Zere, im status absolutus ein Segol haben; man hätte eher das Gegenteil erwartet. Bedenkt man aber, daß der dritte Stammbuchstabe solcher Wörter, nämlich das He, für nichts gilt, und solche Wörter eigentlich **מִרָא**, **מִדַּש**, **מִקֵּן** sind, so paßt nichts anderes als das Segol, wenn nicht ein Bedürfnis eintritt, diesen dritten Stammbuchstaben als gedehnte Quiescens zur Geltung zu bringen, als **מִרְאָם**,

הצרי כשיצטרך בתכונה השנית לישבו חמורתו בעמידה<sup>1</sup> וכמעט שלא יראה<sup>2</sup> להא באעשה מקום אלא בהפסק או בטעם ויקל הדגש עמה אעשה לך אבנה לי עד שלא תראה מה שאין כן באצא ואבא ויבא לי ולא יבא אחריו דגש ויבא לפניו צרי בעבור הראות האלק והלא תראה קלותם בהא עד שהפילו מן הכחב והלשון בויבן ויקן ויעש<sup>3</sup> ואיך תחישב בצרי אבל היא נותנת המעטה שבתנועות והוא הסגול זה בתכונה הראשונה עד שתעתיקנה התכונה השניה אל הצרי בהפסק<sup>4</sup> וכן נחמה ממראה וממעשה ומקנה וחבריהם מפני שנראה אותם בסמוך בצרי ובלתי סמוך בסגול ונהיה סבורים שחאמת בהפוך וה<sup>5</sup> וכאשר נחשב על למד הפעל הנחה והיא ההא כי היא נחשבה פאין וכאלו השמות האלה אינם כי אם מרא מעש מקן לא היתה ראויה לוולת הסגול עד שיביא צורך להראותה כנח רפה במראם ומעשם ומראיהן ומעשיהן

1) Segol geht bekanntlich bei der Pause nie in Zere über; Formen wie **תַּעֲשֶׂה** Gen. 26, 9 Jos. 7, 9. 2 Sam. 13, 12. Jer. 40, 16 sind keineswegs Folgen einer Pause. Noch weniger kann (mit Brecher) hier an den st. constr. gedacht werden, da über das Verhältniß von **מִקְדָּה** zu **מִקְדָּה** später die Rede ist, und **עמיה** ja gerade das Gegenteil des st. constr. bezeichnet. Statt **הא** hat Var. **להשיב**.

2) **וַיִּבְרַךְ** ist hier und bald darauf **תראה** in dem Sinn von **הא** hörbare Quiescens zu verstehen. Die ruhenden Buchstaben werden zwar eigentlich nicht so wie die eigentlichen **נחים** (lautbaren Buchstaben) hörbar, aber in der Dehnung des vorhergehenden langen Vokals kann doch ein Zeichen des Daseins der Quiescens gefunden werden, und dies fällt bei **מִקְדָּה** fort, indem Segol ja eben nicht gedehnt wird, außer wenn der Ton es hervorheben läßt.

3) Ein weiterer Beweis für die Angemessenheit des Segol und für das Nichthörbarwerden des darauf folgenden He ist die Leichtigkeit, mit der ein Dagesch („euphonicum“) danach kommt, was bei Zere mit Alef nicht der Fall ist; da Alef nicht wie He ganz aus der Aussprache verschwinden soll, so mußte es sich mit einem Zere verbinden. — Ein dritter Beweis ist die häufige Bildung der abgekürzten Futura bei den Verbis **לִי**.

4) S. oben Anm. 1.

5) Da bekanntlich der st. constr. immer die längere Form repräsentirt.

מַעֲשֵׂהוּ, מִרְאֵיהוּ, und so wird auch im status constructus aus dem Komez in מַעֲשֵׂהוּ, מִרְאֵיהוּ ein Zere. Ein Wort, das in der ersten Ordnung verbleibt und von der zweiten Ordnung nicht in der Vokalifirung aber in der Aussprache verändert wird, ist בן, das im status absolutus ein Zere, im st. constructus ein Segol hat, und das zuweilen selbst in seiner ursprünglichen Gestalt mit Segol durch den Ton gedehnt wird z. B. בֶּן יֶאֱזִיר בֶּן-יִשְׁמָעֵל (Est. 2, 5), während es ein anderes Mal, obgleich es Zere hat, durch Hinabgleiten des Tones gekürzt wird. — Der Urheber dieser scharfsinnigen Wissenschaft hat uns verborgene Geheimnisse hineingelegt (von denen wir vielleicht einige erfasst haben) und damit auf das Verständniß hinweisen wollen, wie wir bei דְּעִלָּהּ gesagt, und bei der Unterscheidung zwischen der Vergangenheit und der Zukunft, zwischen dem Nifal der Gegenwart und dem Nifal der Vergangenheit, daher man נֶאֱכָרָה אֶל עַמִּי (Gen. 49, 29) mit Komez und נֶאֱכָרָה בְּאֶשֶׁר נֶאֱכָרָה (Num. 27, 13) mit Patach versehen hat. So hat רִשְׁתּוֹ ein Komez, obgleich es nach dem Accent nicht in Pause steht, weil hier der Sinn eine Pause erfordert. Oft hat das Segol nach dem Sarta die Geltung des Atnach oder Sof Pasuf oder Satef, eben abgesehen von der ersten Ordnung. Hätte ich mich über diesen Gegenstand weiter verbreiten wollen, so würde ich das Werk zu sehr ausgedehnt und hier doch nur einen kleinen Theil dieser scharfsinnigen Wissenschaft dargethan haben, die nicht dem Belieben eines jeden hingegeben ist, sondern für jedes ihre Gründe und Umgrenzungen hat.

הושב הסגול צרי לעמוד בעת הסמוך במקום הפתח במראם ומעשם<sup>1</sup> ואשר בא על התכונה הראשונה ולא שינחה אותו התכונה השנית בנקוד אלא בדבור בן שהוא נפרד בצרי וסמוך בסגול ואפשר שימשכרו הטעם כמו בן יאיר בן שמעי והוא על תכונתו הראשונה בסגול ואפשר שיחפנו הטעם מלרע שהוא בצרי<sup>2</sup> ולמחבר החכמה הדקה הוא סודות נעלמים ממנו ואפשר שעמדנו על קצתם וכונן בהם להעיר על הפרושים כאשר אמרנו בהעולה היא למעלה<sup>3</sup> ובמה שמבדיל בין העובר והעתיד ובין הנפעל העומד והנפעל העובר וינקדו נאספ אל עמי בקמץ וכאשר נאסף בפתח וינקדו וישחט<sup>4</sup> בקמץ ואם אינם במקום הפסק דבור זה היה במקום הפסק ענין והרכבה שמנהיגים הסגול הכא אחר הורקא מנהג האתנח והסוף פסוק והוקא בזולת התכונה הראשונה ואלו הייתי מרחיב בשער הזה הייתי מאריך הספר ולא הראיתי לך כ"א מעט מהחכמה הוא הדקה ושאנינה מופקרת אבל היא בעלות ובמסורות:

1) Im st. absol. hat ה ein Segol vor sich, weil eben das ה so gut wie nicht existirt und in der That zuweilen auch wirklich ausfällt, wie bei מַעֲשֵׂהוּ aus מַעֲשֵׂהוּ. In den mit suff. versehenen Formen verschwindet das ה ganz und der vorhergehende Vokal wird ein langer, analog diesen Formen bekommt nun auch der st. constr. einen langen Vokal und zwar Zere.

2) בן erscheint im status constructus בֶּן meist ohne Accent mit dem folgenden Wort durch Mattis verbunden; in einzelnen Fällen erscheint aber בֶּן im st. constr. mit einem selbstständigen Accent, wie in dem im Text angeführten Beispiel, und andererseits wieder בֶּן im st. absol. ohne Accent z. B. Gen. 30, 19. Hier hat die תכונה שניה nicht auf die Vokalifation, sondern auf die größere oder geringere Dehnung (Hervorhebung) des Wortes בן eingewirkt, indem בֶּן dort gedehnt, hier gekürzt gelesen wird. שהוא ist gleich בצרי, wie auch vielleicht zu lesen ist. Vergl. Ibn-Esra Sasa Berura p. 20. 36 (ed. Lippm.)

3) S. oben S. 182.

4) Wahrscheinlich meint der Autor hier die Stellen Lev. 8, 15. 23, wo das einmal beim Nebia, das andere Mal beim Schalschelet ein Komez steht, wie bei dem Atnach das. 8, 19. Wenn also in dem Lesegesetz (דבור) kein Absatz ist, so findet doch ein solcher dem Sinne nach statt.

81. Rufari. Dies genügt mir, um mir diese Sprache werth zu machen. Jetzt bitte ich dich, zur Schilderung eines Gottesdieners nach eurem Glauben überzugehen; dann werde ich dich um deine Argumente gegen die Karaiten ersuchen; dann mir Grundsätze über Wissen und Glauben erbitten und endlich dich über das befragen, was euch von den alten Wissenschaften übrig geblieben ist.

פא אמר חכורי די לי בזה לחבוב  
הלשון אצלי ואני מחלה פניך שחעתק  
עמי אל תואר העובר אלהים אצלכם  
ואחר כן אשאל אותך על טענתכם  
על הקראים ואחר כן אבקש ממך  
ברעות ובאמונות שרשים ואחר כן  
אשאלך על מה שנשאר בידכם מן  
החכמות הראשונות<sup>1</sup> :

1) Diesem Plane ist der Autor nicht ganz treu geblieben, indem die Besprechung über אמונות  
erst im 5. Abschn. (V. 1), die Frage nach den הראשונות schon IV, 24 erfolgt.

# מאמר שלישי

## Dritter Abschnitt.

1. Meister. Die Lebensweise eines Gottesdieners  
nach unserm Glauben ist die, daß er sich nicht von der Welt lossagt, als wäre sie ihm zur Last, als wäre sie ihm zur Wohlthaten verachtete er das Leben, das der Welt Wohlthaten  
Gottes gehört, und ihm Gott auch als eine

in dem letzten Paragraph des zweiten Abschnittes von dem Könige angelegten Plane  
1) Beschreibt jetzt der Meister die Lebensweise eines jüdischen (אצלי) Frommen (1—22) und gemäß sodann die Differenzpunkte zwischen Karaiten und Rabbaniten hervor (22—53); dies führt dann auf eine Besprechung der Träger der Ueberlieferung (Chasamim, Tannaim u. s. w.) und der Werke, in denen diese Ueberlieferung niedergelegt ist (53—73). — Das Leben des jüdischen Frommen (יביר) prägnant für אלהים יביר vergl. Saadia Emun. 5, 1. 3.) findet sich nur durch die göttlichen Vorschriften bestimmt; menschliche Berechnung vermag die göttliche Belehrung nicht zu ersetzen (vergl. II, 75). Es beruht zuvörderst auf einer gleichmäßigen Berücksichtigung der von Natur dem Menschen eingepflanzten Triebe und Neigungen (Cap. 5 ff.), verwirft daher ebenso unnüthige Entbehrungen wie ein ausschweifendes Uebergreifen irgend einer oder mehrerer Neigungen und erhält auf diese Weise die Thätigkeit des Körpers wie des Geistes in gesundem, normalen Zustande. Das Wieviel und Wieweit ist genau durch die göttlichen Gebote bestimmt, die daher auch fast alle Richtungen der menschlichen Thätigkeit durchdringen. So ist das ganze Leben des Frommen eine יביר, ein Gottesdienst; die Blüthe oder der Kern desselben die Zeit des Gebetes, und in erhöhtem Maße die Sabbathe und Feste. Das höchste Endziel solchen Lebens ist die Stufe der Prophetie, und die unmittelbar darunter stehende, die des Chasid (Cap. 12 ff.) — Wie schon mehrfach bemerkt worden, ist die Ansicht, daß das jüdische Leben nicht in bloßer Askese bestesse, schon in der Schrift begründet (Spr. 11, 17) und vom Talmud und den späteren Gesehlehrern und Philosophen weiter ausgeführt worden. Der Talmud (s. Kidd. Ende) macht den Menschen für Genüsse, um die er sich durch eigene Schuld gebracht, verantwortlich. Vgl. noch Saad. Emun. 10, 3. Chob. ha-Lev. 3, 4 (p. 90a ed. Fürstenth.) 9, 3 (p. 268a) und oft. Maim. S. Deot 3, 1. More 3, 51.

2) Angabe des Grundes, wodurch man zur Lossagung von der Welt veranlaßt werden könnte. Er zieht sich nicht zurück, „indem sie ihm nicht zur Last wird“ oder „als wenn sie ihm zur Last wäre.“ Demnach ist das Subject zu יביר nur יביר, nicht wie Moscato, dem Abendana und Buxtorf folgen, welche als Subject יביר מן העולם annehmen.

3) Das Suffiz an טובה geht auf יביר, das an יביר auf den יביר und כהם auf כהם. Der Werth des irdischen Lebens ist dadurch erwiesen, daß Gott es als Belohnung hinstellt. Vergl. die



sie in dem, was ihnen noch zweifelhaft geblieben ist, zur Wahrheit gelangen. Dabei haben sie aber den Umgang mit Schülern gern, da dieser ihrem Forschungs- und Gedächtnisvermögen von Vortheil ist, wie derjenige, der sich mit dem Zusammenscharren von Geld abgiebt, nur mit Solchen gern umgeht, mit denen er Handel treiben und von denen er Gewinn ziehen kann. Eine solche Stufe ist die des Sokrates und Ähnlicher. Zur Stufe solcher Einzelnen zu gelangen, ist für uns keine Hoffnung. Freilich als noch die Schachina in dem heiligen Lande auf dem zur Prophetie befähigten Volke ruhte, da gab es Männer, die sich zurückzogen, in Wüsteneien lebten, und nur mit ihresgleichen umgingen, nicht gänzlich sich abschieden, sondern durch Heiligkeit und Reinheit zu den religiösen Lehren und Handlungen, die zu jener Stufe führen, erkräftigt wurden; das waren die Prophetenschüler. Aber in dieser Zeit und an diesem Orte und bei diesem Volke, ohne Offenbarung, bei dem geringen Maße erworbenen Wissens und dem Mangel angeborener Fähigkeit, wer sich darauf einläßt, sich durch Absonderung auszuzeichnen, der läßt sich auf Schmerzen und geistige und körperliche Krankheiten ein; das Elend der Krankheiten tritt an ihm hervor, von den Menschen freilich für das Elend der Zerknirschung und der Demuth angesehen; er sieht sich selbst gefangen und verachtet sein Leben aus Ueberdruß an seinen Banden und Schmerzen, nicht

מסברותם התולדות האמתיות עד שיגיעו אל האמת כמה שנשאר עליהם מספקות ורועים עם זה פגיעת חלמידים שיביאו אותם אל המחקר והוכרו כמי ששגה בקבוץ המסמן והוא שונא להחזקם אלא עם מי שיסחר כדי שירויח עמו וזאת מדרג' סקראט והדומה לו ואלה היחידים<sup>4</sup> אין תקוה להגיע למדרגת' אבל בהמצא השכינה בארץ הקדושה בעם המוכן לנבואה<sup>2</sup> היו אנשים נפרדים ושוכנים במדברות מתחברים עם מי שדומה להם לא היו מתבודדים לגמרי אבל היו נעורים על חכמות התורה ומעשיה המקרבים אל הסדרגה ההיא בקדושה ובטהרה והם בני הנביאים ואך בזמן הזה ובמקום הזה והעם הזה ואין חוון נפרץ עם מיעוט החכמה הקנייה והעדר החכמה ההיא הטבעית<sup>3</sup> מי שהכנים עצמו להנור בפרישות כבר הכנים נפשו ביסורין וחולי נפשי וגשמי ותראה עליו דלות החללים ויהיו סבורים בני אדם שהוא דלות הכניעה והשפלות וישוב נאסר מואם בחייו מפני קיצורו<sup>4</sup> במאסריו ומכאוביו לא

Das in der Schreibung לִיָּד ist nicht für das radikale (vergl. לִישָׁא, לִיקָח) sondern für die in der unpunktirten Schreibung den Vokal ersetzende, also bei vokalisirtem Texte auszulassende Quiescens zu halten. (Vgl. Orient 1840, Lit.-Bl. S. 315 ff.) Ueber diese Formation s. Zeitzeles Mebo ha-Raschon, Einleit.

1) Statt היחידים, wie alle Ausgaben haben, liest R. Israel, wodurch der Sinn in sofern gestört wird, als unter diesen „Einzelnen“ nicht bloß die jüdischen Propheten, sondern auch die nichtjüdischen großen Philosophen verstanden werden (wie schon Caspe ausdrücklich sagt: כמו הנז' ואליהו וסוקראט). Derselbe Commentator erklärt sonderbarer Weise die Worte להגיע למדרגת' אצל הנביאים folgendermaßen: אין צורך להם להתבודד על הגעת האמת כי ההורה נר לרגלם ואור לנהיבתם אבל הפרישות להם על ענין יותר משובח ונעלה.

2) Vor hat Var. ווא, das Moscato (und nach ihm R. Israel und Brecher) angenommen haben, in welchem Falle אצל אלא zu nehmen, und der mit אצל anfangende Satz als Gegensatz des vorhergehenden zu betrachten ist („außer bei dem Vorhandensein der Schachina“ u. s. w.) Wir haben es mit den beiden ältesten und der Buxtorf'schen Ausgabe weggelassen.

3) Die חכמה הקנייה ist das vermöge (prophetischer) Offenbarung dem Menschen mitgetheilte höhere Wissen, von dem sich uns noch wenig erhalten hat; הי' הטבעית die durch natürliche Anlagen zur Erscheinung gebrachte Weisheit, die jetzt ganz verschwunden ist; es giebt jetzt weder „Propheten(schüler)“ noch vergleichene Philosophen, wie Sokrates und ihm ähnliche. Vergl. § 41.

4) קץ קץ, nicht von קץ wie S. 53. 58. 143. 197.

aus Liebe zur Abgeschiedenheit. Wie sollte es auch anders sein? Hat er doch keinen Antheil an dem göttlichen Licht, durch das er mit den Prophetengesellschaften in Verbindung tritt, und hat auch nicht — wie die Philosophen — die Erkenntniß erlangt, die da genügt, um durch Beschäftigung mit ihnen das übrige Leben versüßt zu sehen. Gesezt nun auch, er sei gottesfürchtig, fromm, und wolle gern Gott finden durch Abgeschiedenheit, Stehen, Flehen und Gebete, so viel er nämlich von Gebeten und Bitten weiß, so machen doch diese neuen Gebete nur wenige Tage Eindruck, eben so lange sie neu sind. Hat sich der Mund einmal daran gewöhnt, so wird das Gemüth nicht mehr dadurch bewegt, und erlangt durch sie weder Demuth noch Liebe. Dann freilich geschieht es bei Tag und Nacht, daß die Seele die ihr angeschaffenen Triebe geltend macht, als Sehen, Hören, Reden, Denken, Beschäftigung, Essen, Trinken, Geschlechtsliebe, Gelderwerb, Hauswesen, Unterstützung von Armen, Stützung der Religion durch seine Mittel, wenn er irgend einen Schaden bemerkt, und muß er da nicht zuletzt Reue empfinden über das, woran er sich gebunden, und durch diese Reue sich noch weiter vom göttlichen Geiste entfernen, dem er eben sich zu nähern gesucht?

2. Rufari. Nun so beschreibe mir die Handlungsweise eines Frommen bei euch in heutiger Zeit.

3. Meister. Der Fromme hat wohl Acht auf sein Land, wägt jedem Bewohner seine Nahrung und

מחאותו לבדידות ואיך לא יהיה כן והוא איננו דבק באור אלהי שימצא בו צות הנביאים ולא הגיע לחכמות שמספיקים להתעסק בהם ולמצוא עריבות כם שאר הייו כפילוסופים ואמור כי הוא ירא והסיד אורב שיפגע אלהיו בבדידות והעמידה והתחנה והתפלה במה שהוא יודע מהתחננים והבקשות אלה החדשות אין להם עריבות כי אם ימים מעטים בעוד שהם חרשים וכל אשר ישנו<sup>1</sup> על הלשון לא תפעל להם הנפש ולא ימצא להם כניעה ולא חנינה<sup>2</sup> וישאר בעתי היום והלילה ונפשו תחבטנו<sup>3</sup> בכחחיה אשר נטבעה עליהם מהשמע והראיה והדבור והעיון והעסק והאכילה והשתיה והמשגל והריוח בממון ותקנת ביתו ועורת דלים ועור התורה בממונו כשיראה שום קלקול<sup>4</sup> הלא ישאר מתחרט על מה שקשר נפשו אליו ויוסף בחרטתו רוחק מהענין האלהי אשר טרח להתקרב אליו:

ב אמר הכוזרי אם כן ספר לי מעשה החסיד שבכם היום<sup>5</sup>:

ג אמר החבר החסיד הוא הנוהר במדינתו משער מחלק לכל אנשיה

1) ישנו ist hier entweder von שנה wiederholen (יִשְׁנֶה) oder von שָׁנָה, alt werden (יִשְׁכַּח) abzuleiten. Wir haben mit Moscato, Abendana, R. Israel und Brecher die erste Erklärung vorgezogen; dagegen Buxtorf: inveterascunt.

2) Sinn: der Zweck jener ästhetischen Uebungen und Gebete kann nur die sittliche Verebefung des menschlichen Herzens sein; welcher Zweck aber durch ein zur Gewohnheitwerden dieser Uebungen nicht mehr erregt wird. Unter חנינה ist die Hingebung, mit der man sich zum Gebete (התחנן) wendet, zu verstehen, Buxtorf: devotio. Dagegen R. Israel יתור גדולה יותר, der Herr gebt. (?)

3) חבטנו, fordert von ihm; פאנו ליעט ויחבט, empört sich, was auch einen guten Sinn giebt.

4) Die Worte שום קלקול כשיראה bezieht man (mit Brecher) besser zu dem vorhergehenden, als (wie Abendana und Buxtorf) zu dem Folgenden, da der Nachsatz erst durch היא angeschlossen wird.

5) Mit Recht wirft der König die Frage nach der Lebensweise eines Frommen in heutiger Zeit auf, da weder die Stufe der Propheten noch der großen nur der Weisheit lebenden Philosophen zu erreichen sei (vergl. jedoch § 11 Anf. und § 21). — Der prägnante Ausdruck עיך Cap. 1, der dort zum Theil in Beziehung auf II, 81 gebraucht worden, ist hier und weiter durch den gewöhnlichen חסיד ersetzt.

alle seine Bedürfnisse ab und theilt sie ihm zu, verfährt gerecht mit ihnen, beeinträchtigt Keinen, giebt Keinem mehr, als den ihm zukommenden Theil. Dafür findet er sie dann auch, wenn er sie braucht, gehorsam, beeilt ihm zu antworten, wenn er ruft; er befiehlt und sie handeln nach seinem Befehl; er verbietet und sie achten das Verbot.

4. Rufari. Ueber den Frommen, nicht über den Herrscher habe ich dich gefragt!

5. Meister. Der Fromme ist ein Herrscher, dem seine Sinne und seine geistigen und körperlichen Fähigkeiten gehorchen, der sie auf naturgemäße Weise leitet, wie es heisst: „Wer seinen Geist beherrscht, ist mehr, als wer eine Stadt besiegt“ (Spr. 16, 32). Er ist befähigt zur Herrschaft, denn wenn er über ein Land herrschte, so würde er es mit eben solcher Gerechtigkeit, wie er Körper und Seele leitet. Er zähmt die Begehrungstriebe und hält sie vom Uebermaße zurück, nachdem er ihnen ihren Antheil gegeben und ihnen in Genüge zukommen lassen, was ihre Bedürfnisse befriedigen kann, genügende Speise, genügenden Trank, stets im Mittelweg bleibend, Reinigung mit allem dazu Erforderlichen, ebenfalls mit Beobachtung der Mitte. Er zähmt die Zorntriebe, die nur nach Macht verlangen, nachdem er ihnen ihren Antheil an Macht in Sachen der Wissenschaften und Lebensansichten und durch Bekämpfung der Bösen gewährt. Er giebt den Sinnen ihren Antheil, wie er einem jeden zukommt; er bedient sich seiner Hände

טרפם וכל ספקם וינהג בהם בצדק לא יונה אחד מהם ולא יתן לו יותר מחלקו הראוי לו וימצאם בעת צרכו אליהם שומעים לו מטהרים לענותו בעת קראו יצום ויעשו כמצותו ויזהרים ויזהרו<sup>1</sup>:

ד אמר הכוזרי על חסיד שאלתיך לא על מושל:

ה אמר החבר החסיד<sup>2</sup> הוא מי שהוא מושל נשמע בחושי וכתחיו הנפשיים והגופיים ומנהיגם ההנהגה הגופית כמו שנאמר ומשל ברוחו מלכד עיר והוא הטובן לממשלה כי אלו היה מושל במדינה היה נוהג בה בצדק כאשר נהג בגופו ונפשו וחכם הכוחות המתאזים<sup>3</sup> וטנע אותם מן הרבוי אחר אשר נתן להם חלקם והספיק להם מה שימלא חסרונם מהמאכל המספיק והמשתה המספיק על הדרך השוה והרחיצה וכל צרכיה על דרך שוה גם כן וחכם הכחות הכעסנים המבקשים לנצוח אחר אשר נתן להם חלקם בנצחון המועיל בדברי החכמות והדעות ונערת האנשים הרעים ונתן לחושים חלקם במה

1) Diese Vergleichung des Verhältnisses des Menschen zu seinen Organen und Trieben mit dem des Königs zu seinen Beamten und Unterthanen, schon angedeutet von Plato (Republ. IV, p. 431 a ff.) ist auch bei andern jüdischen Autoren nicht selten zu finden. S. Targum Kohel. 9, 14 und Ibn Esra z. d. St. und zu Num. 6, 7. Chob. ha-Leb. I, 7 (25 a).

2) In diesem Paragraph führt der Meister das angefangene Gleichniß aus. Was die hier vorkommenden Namen von Organen und Kräften betrifft, so verweisen wir im Allgemeinen auf unsere Bemerkungen zu V, 12, wo dieselben im Zusammenhange erklärt werden, während wir uns hier darauf beschränken, das zum Verständniß Nothwendigste zu geben. — Das Princip, das der Verfassung im Reiche des Frommen zu Grunde liegt, ist dies, daß alle menschlichen Kräfte und Triebe berücksichtigt, keine ganz unterdrückt, keine überflüssig hervorgehoben, und der ganze Organismus in ununterbrochen regelmäßiger Thätigkeit erhalten werde. In sofern die speciellen Bestimmungen dessen, was einem jeden Trieb zukommt, von der Tora angegeben werden, erhält die ganze Verfassung die Weihe der Religion und der „Herrscher“ ist der „Fromme“. Vergl. Abrah. Ateret Selenim Cap. 10.

3) כח התאווה (V, 10) oder תאווה (weiter unten) oder תאווה (ebend.), das Begehrungsvermögen oder das Verlangen des Organismus, ein Fehlendes zu ersetzen; dagegen הכעס oder כח הכעס, das Zornvermögen, das Verlangen des Organismus, dem Zuviel einer Kraft einen weitem Wirkungskreis zu verschaffen. Der Plur. הכחות und כחות המתאזים bezieht sich auf die verschiedenen Äußerungen dieser Triebe. — Var. liest auch hier התאזים statt המתאזים.



und Füße und seiner Zunge nur im erforderlichen Falle und zu einem erspriesslichen Zweck; so Gehör, Gesicht und das ihnen nachgehende Gemeingefühl; alsdann Vorstellungsvermögen, Einbildungskraft, Urtheilsvermögen, Gedächtniß; dann die Willenskraft, die über alle diese verfügt, während sie insgesammt Diener sind, die dem Willen des Verstandes gehorchen. Er erlaubt keinem dieser Vermögen und Organe, sich in seinem Gebiete zu übernehmen und die übrigen zu beeinträchtigen. Nachdem er nun den Bedürfnissen eines jeden von ihnen genügt, den vegetativen (Kräften) hinlänglich Ruhe und Schlaf, den vitalen hinlänglich Wachen und Bewegung durch weltliche Beschäftigung gewährt hat, dann ruft er, wie ein gefürchteter Herrscher sein gehorames Heer ruft, seine Gemeinde, ihm zur Erlangung einer Stufe, die über ihr steht, nämlich der göttlichen Stufe, die über der intellectuellen steht, zu verhelfen. Er ordnet seine Gemeinde, und richtet sie

שמעיל לו ומשמש בידיו ורגליו ולשונו בענין הצורך ובחפצו המועיל וכן השמע והראות<sup>1</sup> וההרגש<sup>2</sup> המשתתפת הולכת אחריהם<sup>2</sup> ואחר כן היצר והרעיון והמחשב והזכרון<sup>3</sup> ואחר כן הכח החפצי המשתמש בכל אלה והם משמשים עובדים להפך השכל ולא עוב אחד מאלו הכחות והאיברים שירבה במה שהוא מיוחד בו ויפחית הנשאים וכאשר עשה צרכי כל אחד מהם ונתן לטבעיים מה שיספיק להם מהמנוחה וההשנה ולחיותים<sup>4</sup> מה שיספיק מהקיצה והתנועה במעשה העולם אז יקרא אל עדרו כמושל הנשמע שקורא אל הילו השומע לעזור לו ולהדבק במדרגה שהיא למעלה ממנה רוצה לומר המדרגה האלהית אשר היא למעלה מהמדרג

1) Auch hier, wie oben § 1, werden von den Sinnen nur die zwei vorzüglichsten: Gesicht und Gehör hervorgehoben. Moscato findet hier alle Sinne, mit Ausnahme des Geruchs, und zwar das Gefühl durch ירי ורגלי repräsentirt. Als Grund dafür, daß jener nicht berücksichtigt sei, giebt er unter Anderm an, daß kein Gebot direct den Geruch betreffe.

2) Wir lesen mit Fano, Moscato, Burtorf, R. Israel und Brecher (im Text) הולכת, so daß sich dies nur auf הרגשה המשתתפת bezieht. Auf dem Wege nämlich, den die Einwirkung jedes Objectes auf das Subjekt zurücklegt, kommt das Gemeingefühl bald nach den äußeren Sinnen. Dieses Gemeingefühl — der erste der innern Sinne נכחים — ist die Kraft der Seele, durch die überhaupt der durch die äußern Sinne vermittelte Eindruck eines Objectes zum Bewußtsein gebracht wird, bei deren Unthätigkeit daher jede Einwirkung von Außen unbewußt vorübergeht. Dieses bloße Bewußtwerden wird dann zur Anschauung, zur Vorstellung, zum Begriff erhoben, und vom Gedächtniß festgehalten. Liest man aber הולכת mit Ben. I und Brecher (im Comment.), so bezieht man dies auf alles Vorangegangene und der Sinn: „und so gehen Gehör, Gesicht und das Gemeingefühl ihnen (ירי ורגלי) nach, thun es ihnen nach.“

3) יצר oder היצר, das Vermögen, gehabte Vorstellungen der Seele wieder vorzuführen; רעיון, häufiger המדמה oder דמיוני, die Einbildungskraft, das Vermögen, aus gehabten Vorstellungen neue zu bilden, und der Seele vorzuführen; מחשבי oder מחשבי (zu unterscheiden von מחשבה Denkhätigkeit überhaupt) Urtheilsvermögen, das Vermögen über die vom יצר der Seele vorgeführten Vorstellungen zu entscheiden, und sie nöthigenfalls zu berichtigen, woraus dann die Bestimmung über das zu Thunende und zu Lassende folgt; וזכרון, Gedächtniß, und zwar hier vorzüglich als שמר, das Vermögen, gefasste Vorstellungen und Urtheile festzuhalten.

4) כאח טבעיים die Kräfte des Organismus (des Menschen), insofern er ein vegetativer ist (vergl. oben S. 38 Anm. 1). Die כחות חיים oder נפשים, die Kräfte des Organismus in sofern er ein animalischer ist (vergl. V, 2 zu Anfang). Das Princip des vegetabilischen Seins ist Ruhe, das des animalischen Seins Bewegung.

ein, ähnlich der Ordnung, die Moses mit seiner Gemeinde rings um den Berg Sinai traf. Er befehlt dem Willen, jeden Befehl, den er von ihm erhält, anzunehmen und zu bewahren, ihn sogleich zu erfüllen und die Vermögen und Organe gemäß seinem Befehle ohne Widerstreben zu gebrauchen; er befiehlt ihm, sich nicht an die dem Schein ergebenden Urtheil = Fürsten zu kehren, ihnen nicht zu gehorchen und zu glauben, bevor er den Verstand um Rath gefragt; nur wenn dieser guthießt, was jene wollen, so gehorche er ihnen; sonst verwerfe er sie. So nimmt also der Wille diesen Befehl an und stimmt mit ihm in der Ausführung desselben überein. Er richtet die Organe des Urtheils = Vermögens zu, und reiniget es von allen weltlichen Gedanken, die es früher einnahmen; er befiehlt der Einbildungskraft, ihm zur Versinnlichung des erstrebten göttlichen Geistes das Herrlichste unter den bei ihr mittelst des Gedächtnisses vorhandenen Bildern vorzuführen, wie z. B. die Offenbarung am Sinai, die Begebenheit mit Abraham und Isaak auf dem Berge Moriah, oder das mosaische Zelt, den Opferdienst, das Herabkommen der Herrlichkeit auf den Tempel und dergl. Dem Gedächtniß befiehlt er, diese zu bewahren und nicht zu vergessen; er wehrt dem Urtheil und dessen Fürsten, daß sie nicht die Wahrheit verwirren und Zweifel erheben; er wehrt den Zorn = und den Begehrungs = trieben, daß sie nicht durch ihren Zorn und ihre Begierden den Willen beugen, beunruhigen und überwältigen. Nach dieser Anordnung leitet die Willenskraft alle Organe, und diese gehorchen ihr

השכלית<sup>1</sup> ויסדר עדרו ויחקנה ודומה לסדר שסדר משה עליו השלום לעדרו סביבות הר סיני<sup>2</sup> ומצוה הכח החפצי שיהיה מקבל ושומע לאשר יבא מאצלו צווי ויעשהו לעתו<sup>3</sup> וישמש בכחות ובאיברים כפי אשר יצוה מבלי המרות ויצוה אותו שלא יפנה אל השרים<sup>4</sup> המחשביים המתדמים ולא יקבלם ולא יאמין בהם עד שיועץ את השכל ואם יכשיר מה שיש אצלם יקבלם ואם לא יסרם ויקבל החפצי זה ממנו ויסכים לעשותו ומישר כלי המחשב ומפנה אותו מכל אשר קדם מהמחשבות העולמיות ומצוה המדמה<sup>5</sup> להמציא הדרור שבצורות הנמצאות אצלו בעור הזכרון לדמות אליו הענין האלהי המבוקש כמו מעמד הר סיני ומעמד אברהם ויצחק בהר המוריה וכמו משכן משה וסדר העבודה וחול הכבוד בבית המקדש וחולת זה הרבה ומצוה השומר לשמור את זה ולא ישכחהו ויגער במחשבי ושריו מבלבל האמת ומספקו ויגער בכעסני ובחאוני מהטות החפצי והניעו והטרידו במה שיש אצלם מהכעס והתאוה ואחר זאת ההצעה ינהיג הכח החפצי

1) Vergl. oben I, 37.

2) Bezüglich auf die bekannte an Ex. 19, 12. 22. 24 sich anlehnende Sage, nach welcher bei der Umzäunung des Berges eine besondere Abgrenzung für Moses, für Ahron, für Priester (Erstgeborene) gewesen sei. Vergl. Raschi Ex. 19, 24 und 36u = Esra 19, 17. So wie hier einem jeden der ihm gebührende Platz fest angewiesen worden, so soll es bei der Leitung der körperlichen und geistigen Kräfte ebenfalls geschehen. Der Vergleich ist indeß nicht ganz passend. Vgl. IV, 11.

3) Vergl. oben S. 111, Anm. 3.

4) Alle älteren Ausgaben bis auf Buxtorf haben hier שרים, Dämonen, was aber einen höchst gezwungenen Sinn giebt; auch die Parallelen Moscato's aus More I, 7. III, 46 beweisen durchaus nicht, daß ein falsches Urtheil ein שר genannt wird. R. Israel und Brecher lesen שרי המחשביים, und ersterer bemerkt ganz recht, daß in Durchführung des Gleichnisses in Beziehung auf den König Verstand (שכל) die Urtheile Fürsten genannt werden. Doch muß auch noch in dieser Lesart שרים in שרים verwandelt werden, da מחשבים Subject. und der st. constr. hier unanwendbar ist. Gleich verberbt ist auch die Stelle (weiter unten) ויגער במחשבי. Hier hat Fano ושריו, beide Ben. במחשבו ושריו (eben so Buxtorf). R. Israel und Brecher שרי המחשביים. Hier ist offenbar die Lesart Fano's die richtigste, die wir denn auch beibehalten haben; מכלכל müssen als Infinitiv aufgefaßt werden, wie מהמות in der folgenden Zeile.

5) Var. היציר.

dienstfertig, behend und freudig, sie stehen zur Zeit des Stehens unverdrossen, beugen sich, wenn er ihnen befiehlt, sich zu beugen; sitzen zur Zeit des Sitzens. Die Augen schauen, wie der Diener auf den Herrn, die Hände lassen von ihrer Thätigkeit ab und legen sich nicht in einander; die Füße schließen sich gerade an einander zum Stehen. So stehen alle Glieder gleichsam scheu, ängstlich bedacht, den Befehl ihres Herrschers zu vollziehen; sie achten auf keine Gefahr und keinen Schaden, der ihnen werden könnte; die Zunge ist in Uebereinstimmung mit dem Gedachten, geht nicht darüber hinaus, plaudert auch nicht die Gebete nach Gebrauch und Gewohnheit, wie ein Staar oder Papagei, sondern jedes Wort wird mit Sinn und Andacht gesprochen. Diese Stunde des Gottesdienstes bildet den Kern und die Blüthe seiner Zeit; seine übrigen Stunden bilden nur Wege, die zu jener Stunde hinführen; er wünscht die Annäherung derselben, weil er da dem Geistigen ähnlich wird und von dem Thierischen sich entfernt. So bilden die Blüthe von Tag und Nacht die drei Gebetszeiten, die Blüthe der Woche der Sabbath, an dem man, der Bestimmung desselben gemäß, dem göttlichen Geiste anhangen, und ihm in Freude, nicht in Zerknirschung — wie oben erklärt worden — dienen soll. Diese Anordnung verhält sich zur Seele, wie die Ordnung der Ernährung zum Körper; das Gebet ist für die Seele, was die Ernährung für den Körper; der Segen des Gebetes reicht aus bis zur folgenden Gebetszeit, wie die Wirkung der Tagesmahlzeit bis zur Abendmahlzeit aushält. Je weiter jene Gebetszeit sich von der Seele entfernt, desto mehr wird sie allmählig von dem Zusammentreffen mit welt-

כל האיברים המשמשים אותו בוריוות וחריצות ושמה ויעמדו בעת העמידה מבלי עצלה וישתחוו עת שיצו להשתחוות וישבו בעת הישיבה ומביטות העינים הבטת העבד אל ארנו ויעמדו הידים ממעשיהם ולא תחקבץ האחת עם האחת וחשוונה<sup>1</sup> הרגלים לעמידה<sup>2</sup> ויעמדו כל האיברים כנבחרים היראים לעשות מצות מנהיגם לא ירגישו על מרחש ולא על הפסד אם יהיה להם ויהיה הלשון מסכים עם המחשבה לא יוסף עליו ולא יבטא בחפלו על דרך המנהג והטבע<sup>3</sup> כמו הוריר והגיבא<sup>4</sup> אלא עם כל מלה מחשבה וכוונה בה ותהיה העת ההיא לב ומנו ופרי ויהיו שאר עותותיו כדרכים המגיעים אל העת ההיא ויתאוה קרבחו שבו מתדמה ברוחניים ויתרחק מהבהמים ויהיה פרייטו ולילו השלש<sup>5</sup> עתות ההם של חפלה ופרי השבוע יום השבת מפני שהוא מעומד להדבק בענין האלהי ועבודתו בשמחה לא בכניעה כאשר התבאר זה והסדר הזה מהנפש כסדר המון מהנהג מתפלל לנפשו ונון לגופו ומתמדת עליו ברכת החפלה עד עת חפלה אחרת כהתמדת כח סעודה היום עד שיסעוד בלילה וכל אשר תרחק עת החפלה מהנפש היא הולכת קודרת במה שפוגע אותה מעסקי העולם כל שכן אם יביאהו הצורך

1) Var. והשתוה.

2) Eine Stellung, wie sie dem Betenden während der Tefilla zur Pflicht gemacht wird. R. Elasar b. Jacob: der Betende soll seine Füße zusammenhalten; denn es heißt (Gen. 1, 7): „ihre Füße ein gerader Fuß“ (Ber. 10b). Maim. S. Tefilla 5, 4. D. Chaj. 95, 1.

3) Statt unserer Lesart hat Fano und Buxtorf ויטען והמנהג הטבעי, denen auch Abendana zu folgen scheint: por costumbre, uso y naturaleza.

4) Was das Wort גיבא, welches die alten Ausgaben haben, bedeute, wissen wir nicht. Moscato hat daneben die Lesart בבגיא und פאגאי (arabisch بابا Papagei), welche letztere in den andern Ausgaben die ältere ganz verdrängt hat. Ob גיבא eine Corruption, etwa Verlesung aus בבאי ist?

5) Ueber diese Setzung des Artikels vergl. unsere Bemerkung zu IV, 11.

lichen Beschäftigungen verdüstert, und noch mehr, wenn er sich zum Umgange mit Kindern, Weibern und Schlechten genöthigt sieht; wenn er hören muß, was die Reinheit seiner Seele trübt, widrige Dinge, Pieder, denen die Seele sich zuneigt, ohne daß er ihrer Herr werden kann. Zur Zeit des Gebetes aber reinigt er seine Seele von allem Vorangegangenen und richtet sie auf das Kommende zu, so daß keine Woche ohne eine solche Instandsetzung der Seele und des Körpers vergeht. Bereits haben sich aber in der Länge der Woche verdüsternde Ueberreste angesammelt, von denen man sich nur reinigen und läutern kann, wenn man einen ganzen Tag zum Gottesdienste bei Ruhe für den Körper bestimmt. Dann ersezt sich der Körper, was ihm in den sechs Tagen abgegangen, und ist auf die Zukunft vorbereitet, und so wird sich auch die Seele dessen bewußt, was sie bei der Bemühung des Körpers verloren, heilt sich an diesem Tage gleichsam von der Krankheit des Vergangenen und bereitet sich zur Abwehr der Krankheit in der Zukunft vor. Aehnlich machte es Hiob jede Woche mit seinen Kindern, indem er sagte: „Vielleicht haben sich meine Kinder vergangen“ (Hiob 1, 5). Dann ist er gewärtig der Monatheilung „eine Zeit der Versöhnung für alle ihre Erzeugnisse“, d. h. die Erzeugnisse der Monate und die Tagesbegebenheiten, gleich dem Ausdruck: „Du weißt nicht, was der Tag erzeugen wird“ (Spr. 27, 1). Ebenso ist er gewärtig der drei Feste, und endlich des erhabenen Fastages, an dem er sich von allen Sünden der Vergangenheit reinigt, und was ihm in Tagen, Wochen, Monaten abgegangen, ersezt. Da reinigt sich die Seele von

לחברת נערים ונשים ורעים וישמע  
מה שיעכיר וכות נפשו מדברים כעורים  
ונגונים שחטה הנפש אליהם ולא  
יוכל למשול בה ובעת התפלה מטהר  
נפשו מכל מה שקדם ויחקנה לעתיד  
עד שלא יעבור שבוע על זה הסדר  
עד שיחקן הנפש והגוף וכבר נקבצו  
מותרים מקרידים עם אורך השבוע לא  
יתכן לטהרם ולנקותם אלא בהעמדת<sup>1</sup>  
עבודת יום עם מנוחת הגוף ואז ירצה<sup>2</sup>  
הגוף בשבת אח אשר חסר לו מששת  
הימים ויהיה נכון לעתיד<sup>3</sup> וכן הנפש  
תזכור מה שחסרה עם טרדות הגוף  
וכאלו היא ביום ההוא מתרפאה  
מחלי שקדם ומתענת למה שידחה  
ממנה החולי בעתיד דומה למה שהיה  
עושה איוב בכל שבוע<sup>4</sup> בבניו כמו  
שהוא אומר 'אולי חטאו בני ואחר  
כן יהיה עתיד לרפואה החדשה'  
שהיא זמן כפרה לכל תולדותם<sup>5</sup> רוצה  
לומר תולדות החרשים וחרושי הימים  
כמו שאמר כי לא חדע מה ילד  
יום ואחרי כן יהיה עתיד לשלש רגלים  
ואחרי כן אל הצום הנכבד אשר בו  
ינקה מכל עון שקדם וישיג בו מה  
שחסר לו בימים ובשבועים ובחדשים  
ותנקה הנפש מהבלבולים המחשביים  
וההכעסיים והתאוויים ותשוב מנטות

1) Var. (fälschlich) בהתמדה.

2) רצה, einholen, ersetzen; dem biblischen Sprachgebrauch Lev. 26, 34 nachgebildet.

3) Vergl. *Ibn-e-Isra* Gen. 2, 3: כי ברכת יום השבת מצויה בתוספת טובה כי אז התחדש בנפשות דמו: כח בתולדות ובנפשות כח היכר והשכל נשמה יתירה *die vergeistigte Idee der*

4) Daß jedes Gastmahl der Söhne Hiob's gerade eine Woche gedauert, und Hiob also am Ende jeder Woche ein Sühnopfer dargebracht, wird an der bezüglichen Stelle Hiob 1, 5 nicht gesagt.

5) Worte aus dem Mittelfeld für den Muffaf des Neumondstages. Man bezieht gewöhnlich חולדות auf das Vorhergehende (נחת) לעד (ר"ח); abweichend davon nimmt der Verfasser חולדות als Erzeugnisse, Begebenheiten, wofür als Beleg Ept. 27, 1 dient. Eben so erklärt Jon = Efra Gen. 37, 2 חולדות nicht als genealogische Erzählung (eine solche ist das folgende nicht) sondern als Geschichte überhaupt. — ומטעם אלה חולדות יעקב אלו המאורעות שאירעו לו והמקרים שבאו עליו מנחת מה ידו הם. — Dem Neumondtag hat die Schrift durch die befohlene Darbringung eines Sündopfers den Charakter eines Sühntags beigelegt; die Art der Sühne wird Mišna Schebat 1, 4 näher bestimmt; diesem Umstand verbannt bekanntlich auch der Fasttag an י"ד seinen Ursprung.

allen Irrthümern des Urtheils, der Zorn- und der Begehrungstriebe, und entfernt sich in vollkommener Befehung, durch Gedanken und Ausführung von ihnen. Gelingt die innere Befehung nicht, weil die Einbildungskraft durch Erinnerung an das in der Jugend Gehörte, als Lieder, Spruchrathsel u. s. w. zu viel Uebermacht hat, so reinigt sich die Seele zuvörderst in den Handlungen, legt ein Bekenntniß ihrer Vorstellungen ab, und nimmt sich vor, sie nicht über ihre Zunge zu bringen, geschweige denn auszuführen, wie es heißt: „Was ich gedacht, soll nicht über meinen Mund kommen“ (Ps. 17, 3). Das Fasten an diesem Tage ist ein Fasten, durch das er beinahe den Engeln gleich wird, weil er es in Demuth, Zerknirschung, Stehen, Kniebeugungen, Lobgesängen und Preisungen hinbringt, und alle seine körperlichen Kräfte ihrer vegetativen Thätigkeit sich enthalten, und nur der religiösen Thätigkeit sich widmen, als wäre gar keine irdische Natur in ihnen. So ist das Fasten des Frommen zu jeder Zeit, da er fastet, beschaffen; er bezwingt Gesicht, Gehör und Zunge, und beschäftigt sich nur mit dem, was ihn zu Gott führt, und ebenso die innern Kräfte, als Einbildungskraft, Denkfähigkeit u. s. w. — Dazu kommen dann noch die bekannten guten Handlungen.

6. Kufari. Welches sind die bekannten Handlungen?

7. Meister. Die Societäts- und die Vernunftgesetze, das sind die bekannten; die göttlichen aber, die hinzugefügt sind für das Volk des lebendigen Gottes, auf daß er sie leite, die sind nicht bekannt, wenn sie nicht von ihm selbst erläutert und zugetheilt werden. Noch mehr! Jene Societäts- und Vernunftgesetze sind eigentlich auch nicht bekannt; denn kennen wir auch sie selbst, so kennen wir doch nicht ihr Maß. Wir wissen, daß Bescheidenheit eine Pflicht ist, daß die Besserung der Seele durch Zerknirschung und Demuth Pflicht ist, daß Betrug tadelhaft ist, daß freier Umgang mit Weibern tadelhaft ist, daß der Beischlaf mit gewissen Verwandten tadelhaft ist, daß es Pflicht ist, die Eltern zu

alienen חשובה גמורה בין במחשבה בין במעשה ואם לא חתכן החשובה מהמחשבה בעבור גבורת הרעיונים עליה כמה שקדם לה מזכרון מה ששמעה מסימהנעורים משירים וחידות וזולתם תנקה ממעשה ותתורה על הרעיון ותקבל שלא תזכרם בלשונה כל שכן שתעשם וכמו שנ' וזמתי כל יעבר פי וצומו כיום ההוא צום שהוא קרוב בו להתדמות במלאכים מפני שהוא גומרו בכניעה ובשפלות ובעמידה ובכריעות ותושבחות ותהלות וכל כחותיו הגופיים צמים מהענינים הטבעיים מתעסקים בחוריים כאלו אין טבע בהמי וכן יהיה צום. החסיד ככל עת שצום שיענה בו הראות והשמע והלשון ולא יטרודם בזולת מה שיקרב אותו אל האלהים וכן הכחות הפנימים מדמיון<sup>1</sup> ומחשבה וזולתו זה ועם זה יהיו המעשים הטובים והידועים:

ו אמר הכוזרי מה המעשים הידועים:

ו אמר החבר המעשים המנהגיים והחקים השכליים הם הידועים<sup>2</sup> אבל האלהיים הנוספים עליהם לחול באומת אל חי שיחייב שינהיגנה אינם ידועים עד שיבאו מאצלו מפורשים ומחולקים ועוד כי אין המנהגיים והשכליים ההם ידועים שאם נדעם בעצמם לא נדע שיעורם כי אנחנו יודעים שהענוה חובה ומוסר הנפש בכניעה ובשפלות חובה וההונאה מגונה וההפקר עם הנשים מגונה והביאה על קצת הקרובות מגונה וכבוד האבות חובה וכדומה לאלה אך הגבלת זה ושעורו עד

1) Var. מצר.

2) In einem andern Zusammenhange heißen bei Esob. ha-Leb. 10, 7 (296 a) gerade die Ceremonial-Gebote ידועות ידועות. — Ueber die Eintheilung der Gebote vergl. oben S. 152, Anm. 4, und Jung: Gutachten über die Beschneidung. Frankfurt a. M. 1844. S. 3—8.

ehren u. s. w. Aber die Abgrenzung dieser Dinge, eine solche Bestimmung, daß sie für alle gut sei, kommt nur von Gott! Die göttlichen Handlungen aber werden weder vom Verstand gefordert, noch auch von ihm verworfen. Man folgt ihnen, wie der Kranke dem Arzt in seinen Heilmitteln und in seinen Anordnungen folgt. Sieh! die Beschneidung! wie steht sie mit der Spekulation in gar keiner Beziehung, hat auch keinen Einfluß auf das Bestehen der Gesellschaft, und doch nahm sie Abraham, so schwer es ihm der Natur nach werden mußte, da er 100 Jahr alt war, für sich und seine Nachkommen an, und sie wurde ein Zeichen an ihm, daß auf ihm und seinen Nachkommen der göttliche Geist ruhen werde, wie es heißt: „Ich errichte meinen Bund zwischen mir und zwischen dir und deinen Nachkommen nach dir“ (Gen. 17, 7).

8. Rufari. In der That! Dieses Gebot habt ihr auf gebührende Weise angenommen, und vollführt es mit besonderem Eifer, in öffentlicher Versammlung, die sich zusammenfindet, um sie zu preisen, und ihre Grundidee sich zu vergegenwärtigen; darum hat sie auch segensreiche Früchte getragen. Andere

שיריה טוב לכל אינו כי אם לאלהים יתברך אבל המעשים האלהיים אין שכלינו מניע אליהם ואינם נדרים<sup>1</sup> אצל השכל והם נשמעים כאשר ישמע התולה אל הרופא ברפואותיו והנהגותיו הלא חראה הטילה כמה היא רחוקה מן ההקשה ואין לה דרך אל ההנהגה<sup>2</sup> וכבר קבל אותה אברהם עם קושי הענין על הטבע והוא כן מאח שנה בנפשו ובכניו והיתה אות<sup>3</sup> בו להדבק בו ובורעו הענין האלהי כמו שאמר והקימותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריד:

ח אמר הכוורי באמת קבלתם התורה הווא כראוי ועשייתם אותה בהשתדלות גדולה במקהלים בהורמן<sup>4</sup> אליה לשבח עליה ולזכור שרשה<sup>5</sup> ועלתה בברכה וזולתכם<sup>6</sup> טרח

1) Vgl. o. II, 48 (S. 149): „Vorschriften, die die Vernunft eben so wenig notwendig findet als verwirft; nämlich, welche die Israeliten allein als Zugabe zu den Vernunftgesetzen erhielten. Chob. ha = Leb. 3, 3 (86a): die Anweisung von Seiten des Verstandes setzt die Handlungen der Gottesverehrung nicht als notwendig, wie Gebet, Fasten, Wohlthätigkeit, Almosen, Zehnten, Gefälligkeit und durch diese Anweisung allein gelangt der Mensch nicht zur Kenntniß der Strafbestimmungen für den diese Gebote Uebertretenden; hierzu sind Bestimmungen und Grenzen von Seiten der Schrift und der prophetischen Belehrung notwendig geworden.“ Vgl. Saabia Einun. 3, 3. — Statt נדרים hat Var. נראים.

2) Die Beschneidung ist weder von der Vernunft als notwendig gesetzt, noch hat sie eine Beziehung auf das äußere Leben (הנהגה) überhaupt. In letzterer Hinsicht scheint der Verf. nicht auf die Ansichten über den diätetischen Nutzen der Beschneidung eingehen zu wollen. Vergl. oben S. 81, Anm. 1.

3) Var. setzt zu: בריה.

4) Var. להורמן.

5) Hiermit scheint der Rufari auf die mit der Beschneidung zusammenhängenden gottesdienstlichen Gebräuche und Festlichkeiten hinzudeuten. Dahin gehören die Segenssprüche, die der Beschneidende, der Vater und die Anwesenden sprechen (Sabb. 137 b. Maim. S. Mila 3, 1 ff. Zore Dea 265, 1 ff.), die Verordnung, daß die Beschneidung wo möglich in Gegenwart von zehn Männern geschehe (Zemach Gaon und Isak b. Abb. bei Tur Zore Dea 265); daß das der Beschneidung folgende Festmahl als Pflichtmahl (סעודה מצוה) betrachtet wird (Sfferles Zore Dea 265, 12 ebenfalls nach älteren Autoritäten), überhaupt der Einfluß der Beschneidung auf die Gebetordnung (Zore Dea 265, 12 ff.). — R. Simon b. Gamliel: „Jedes Gebot, das die Israeliten mit Freude angenommen haben, das üben sie auch mit Freuden (Sabb. 130 a).

6) Statt וזולתם lesen Moscato (im Text; denn im Comment. hat er wie wir), R. Israel und Brecher: ופרס; ישמקאל ופרס; ist der bekannte Lückenbüsser für das der Censur gefällige אדם (so steht auch Sanf. 97 b in der Baseler und den ihr folgenden Ausgaben פרס statt אדם). Vgl. oben

haben sich wohl bemüht, euch nachzuahmen, aber ihnen wurde nur der Schmerz ohne die Freude, die der empfindet, welcher an den Grund denkt, weswegen er diesen Schmerz erträgt.

9. Meister. Auch in andern Nachahmungen hat kein anderes Volk uns gleichkommen können. Sieh! Anstatt des Sabbats haben sie einen Ruhetag eingeführt; haben sie uns gleichkommen können? Höchstens wie die Gestalt eines Bildes der Gestalt des lebendigen Menschen gleichkommt.

10. Rufari. Ich habe über euren Zustand nachgedacht und gefunden, daß Gott zu eurer Erhaltung besondere Mittel angewendet. So ist dem Sabbat und den Festen zum großen Theil die Erhaltung eurer äußeren Gestaltung zuzuschreiben. Denn die Völker hätten euch wegen eurer Einsicht und eures Scharfsinnes unter sich vertheilt, zu Sklaven genommen, euch gar zu Kriegsknechten gemacht, wenn nicht diese Zeiten wären, die ihr mit so großer Gewissenhaftigkeit beobachtet, weil sie von Gott sind, und auf so guten Gründen ruhen, als Andenken an

להדמות אליכם ועלה<sup>1</sup> בידו הצער מבלי ההנאה אשר ימצאנה מי שהוא חושב בסבה אשר בעבורה סובל הצער הזה:

ט אמר החבר וכן שאר הדמיונים לא יכלו אומה מן האומות<sup>2</sup> להדמות אלינו בדבר הלא תראה אשר קבעו יום למנוחה במקום יום השבת היכלו להדמות אלא כאשר ידמו צורת הצלמים אל צורת בני אדם החיים:

י אמר הכוורי כבר חשבתי בעניינים וראיתי שיש לאלהים סוד בהשאירכם ושהוא שם השבחוח והמועדים מהגדול שבסכות בהשאיר<sup>3</sup> תארכם והדרכם כי האומות היו מחלקות אתכם ולקוחות אתכם לעבדים בעבור בינתכם וזך דעתכם והיו משימים אתכם עד<sup>4</sup> אנשי המלחמה לולי אלה העתים שאתם שומרים אותה השמירה הזאת המעולה מפני שהם מאח האלהים ולעילות חוקות כמו זכר<sup>5</sup> למעשה בראשית

1, 2, 4, 5, unten IV, 11. Moscato deutet, was er nicht offen sagen darf, an, indem er zu ואלהם sagt: הופיע מהר פארן (vergl. Sifri Deut. 33, Raschi Beza 16 a b, Soma 38 a, Tosafot z. b. St. und Abob. Sara 2 b). An dieser Stelle war übrigens die ausdrückliche Ausschließung der Christen nicht von nöthen, da in Hinsicht der Beschneidung die Polemik sich nur gegen den Islam richtete.

1) Vergl. oben II, 32, S. 139.

2) Auch hier sind die der Censur unterworfenen Ausgaben gezwungen, das אומה מן האומות auf שמעאל ופסח zu beschränken; einer ähnlichen Ursache wegen ist das (durch den vulgären Gebrauch von צלם für Kreuz verächtigt gewordene) ursprüngliche צלמים in jenen Ausgaben durch צירים ersetzt.

3) Var. להשאיר.

4) Da עך hier keinen ganz passenden Sinn zu geben scheint, so schlägt Moscato vor, statt dessen עז zu lesen, was auch die Ausgaben seit Buxtorf angenommen haben, ohne daß indeß diese Verbesserung durchaus nothwendig wäre. Var. hat עך.

5) Zwei Gründe für die Beobachtung der Sabbate und Feste: Sie sind nicht nur überhaupt von Gott geboten, sondern auch Erinnerungszeichen an wichtige Ereignisse und zwar an גנינים אלהים, göttliche Thätigkeiten, Begebenheiten, die von Gott unmittelbar ausgingen, und deren Festhaltung durch das Gedächtniß (שמירה) daher Pflicht ist. Die beiden ersten der hier gedachten Formeln זכר וכי sind bekanntlich — die ersten für den Sabbat, die andern für sämtliche Feste — in das Gebetritual übergegangen. In wiefern das זכר ליציאת מצרים auf Neujahr und Veröhnungstag Anwendung finde, bespricht Mose Koniz: Mezaref Nr. III, 115.

die Schöpfung, Andenken an den Auszug aus Aegypten, Andenken an die Gesetzgebung, als göttliche Ereignisse, zu deren Bewahrung ihr verpflichtet seid. Wären sie nicht, so hätte keiner von euch ein reines Gewand angezogen, und ihr hättet kein Vereinigungsmittel zur Erinnerung an euer Gesetz, wegen der Gebrüchlichkeit eures Gemüthes in der fortbauenden Verbannung. Wären sie nicht, so hättet ihr euch eure ganze Zeit hindurch nicht einen Tag vergnügt, während ihr jetzt ein Sechstel eures Lebens körperlicher und geistlicher Ruhe widmet. Das vermögen ja selbst Könige nicht, weil ihre Gemüther an ihrem Ruhetage nicht zur Ruhe kommen, sondern wenn an diesem Tage Mühe und Bewegung nothwendig erscheint, mühen sie und bewegen sie sich, und ihre Seele befindet sich nicht in vollkommener Ruhe. Wären sie nicht, so gehörte all euer Erwerb Anderen, weil er beständig der Plünderung preisgegeben ist, so daß also eure Ausgaben darauf ein Gewinn für euch sind in dieser Welt, und auch in der kommenden, weil euren Ausgaben ein religiöser Sinn zu Grunde liegt.

11. Meister. Ein Frommer von uns beobachtet alle diese göttlichen Gebote, nämlich Beschnei-

וכר ליציאת מצרים וזכר למחן חורר  
וכלם ענינים אלהיים אחם מוהרים  
בשמירתם ולולי הם לא היה אחד  
מכם לובש בגד נקי ולא היה לכם  
קבוץ לזכרון חורכם<sup>1</sup> מפני שפלות  
נפשכם בהחמדת הגלות עליכם ולולי  
הם לא הייתם מתנעמים יום אחד  
באורך ימיכם וכבר היה לכם בזה  
ששית ימיכם<sup>2</sup> מנוחה הנוגה ומנוחה  
הנפש<sup>3</sup> אין המלכים יכולים עליה  
מפני שנפשותם אינם מתייבבות ביום  
מנוחתם כי אם יצטרכו ביום ההוא  
ליגיעה ותנועה היו נעים ויגענים ואין  
נפשותם במנוחה שלימה ולולי הם  
היה כל יגיעכם לוולחכם מפני שהוא  
מוסכן לשלל אם כן הוצאתכם בהם  
ריוח לכם בעולם הזה ולעולם הבא  
שההוצאה בהם לשם שמים<sup>4</sup> :

י"א אמר החבר החסיד<sup>5</sup> ממנו  
נוהר במצות אלה הדברים האלהיים

1) Sabbath und Festtage sind durch festliche Kleidung und durch Vorlesungen des Gesetzes (religiöse Vorträge), zu denen sich das Volk versammelt, ausgezeichnet, bilden also einen Vereinigungspunkt der Zerstreuten.

2) 52 Sabbathe mit 7 Festtagen (Pesach 2, Schabuot 1, Rosch ha-Schana 1, Jom Kippur 1, Sukkot 2) beträgt 59, also gerade den sechsten Theil des Monjahres = 354 Tage. R. Israel rechnet 52 Sabbathe mit 8 Festtagen (indem er Rosch ha-Schana für 2 Tage rechnet) = 60 Tage, also ungefähr den sechsten Theil des Sonnenjahres = 365 Tage. Maim. More III, 45 giebt die Sabbatrube als den siebenten Theil des Jahres umfassend an, wobei auf die Feste keine Rücksicht genommen, und das Sonnenjahr getheilt wird.

3) Var. setzt zu: אשר.

4) Sinn: Da euer Eigenthum stets der Plünderung ausgesetzt ist, so ist jeder Genuß, den ihr davon habt, als Gewinn anzusehen; außer diesem irdischen Genuß habt ihr aber auch noch himmlischen Lohn durch die religiöse Bestimmung eurer Ausgabe zu erwarten. Vergl. Deb. Rabba Cap. 3 Anfang.

5) Nachdem zur Betrachtung der § 2 und 4 gestellten Fragen des Rufari die Lebensweise des jüdischen Frommen (hier ממנו החסיד, wie oben § 1 מצליח) nach ihren allgemeinen Grundzügen geschildert, und zuletzt die Beschneidung, die Sabbathe und Feste besonders hervorgehoben worden, geht der Autor jetzt zur Aufzählung der einzelnen Pflichten selbst über, indem er zuerst die göttlichen, dann die Societäts-, dann die Vernunftgesetze durchgeht. Vergl. oben II, 56 (S. 163), wo eine ähnliche aber kürzere Ausführung stattfindet. — Uebrigens gesteht Moscato selbst ein, das leitende Princip, nach dem der Autor hier die Pflichten innerhalb jener 3 Klassen aufzählt, nicht finden zu können. Bemerkenswerther ist eine andere Schwierigkeit. Der Rufari hat seine Frage § 2 nach der Lebensweise des Frommen in heutiger Zeit gerichtet (vergl. S. 195 Anm. 5) und der Meister selbst sagt unten § 21, er habe ihm nun beschrieben, was der Fromme in dieser unserer Zeit thue, und doch befinden sich unter den aufgezählten Pflichten auch solche, die an das



dung, Sabbat, Feste, nebst ihren von Gott befohlenen Verordnungen. Er hält die Verbote in Betreff der Blutschande, der Vermischungen in Pflanzen, Kleibern und Thieren, Schemita und Sobel; die Verbote in Betreff des Götzendienstes und was damit zusammenhängt; die Verbote der Erforschung des Verborgenen außer durch Propheten oder Urimwetumim oder wahrhafte Träume; er hört nicht auf Zauberer, Beschwörer, Wolken- und Schlangendeuter; ferner die Verbote in Betreff der Menstruierenden und Blutflüssigen; die Verbote von unreinen Thieren, sowohl im Essen als im Berühren, und in Betreff des Auslasses; die Verbote des Blutes und des (Nieren-) Fettes, weil diese ein den Feuern Gottes gehöriger Antheil sind. Er beobachtet seine Pflichten in Betreff der Opfer über unvorsätzliche und vorsätzliche

רצה לומר המילה והשבת והמועדים ותורותם המצווים מאת האלהים ולהשמר מן העריות והכלאים בצמח ובבגדים ובחיים בשמיטה וביובל ולהשמר מע"ז ומה שנחלה בה ולהשמר מדרוש ידיעות הנעלם מוולתי הנבואה או האורים והתומים או החלטות הנאמנים ולא ישמע אל קוסם ואל חובר ואל מעונן ומנחש ולהשמר מהנדות והייבות ולהשמר מבעלי חיים הטמאים במאכל ולובסגעי וכן הצרעה<sup>2</sup> ולהשמר מהדם והחלב<sup>3</sup> מפני שהם חלק אשי ה' ושמירת מה שהוא חייב בו על כל עבירה בשוגג ומזיד מקרבן<sup>4</sup> וזלזול מה שהוא חייב

Bestehen des Tempels geknüpft sind, und also in heutiger Zeit nicht zur Ausführung kommen. Moscato bezieht sich, um diesen Widerspruch zu lösen, auf diejenigen Stellen im Talmud, wo die Beschäftigung mit der Schrift überhaupt und mit den Opfergesetzen insbesondere als ein Ersatz für die Opfer selbst betrachtet wird (Taanit 27 b, Menach 110 a, vergl. Meg. 31 a — welcher Ansicht gemäß Sünde aus dem Opferritual der Gebetordnung einverleibt worden D. Schajim 1, 5. 48. 1) —, so daß also der Fromme, der diese Anordnungen befolgt, in gewisser Beziehung auch jenen Vorschriften genüge. Aber dann findet sich mit Recht durch diese Lösung nicht befriedigt, und versucht eine andere, nicht minder gesuchte. Da nämlich — meint er — alle jene Gebote an das Bestehen des Tempels geknüpft sind, so kann dem Frommen, der bei dem Nichtbestehen des Tempels die Gebote nicht ausübt, daraus kein Abbruch an seiner Frömmigkeit geschehen, sowie derjenige, der kein Feld hat und also keine Feldbede den Armen geben kann, darum nicht weniger fromm ist als ein anderer, der ein solches besitzt. Man könne also sagen, der Fromme befolge noch heute alle Opfergesetze — insofern ihm die erforderlichen Mittel gegeben sind, als Tempel, Priesterschaft u. s. w. — Der Autor scheint übrigens den Gegensatz dieser und jener Zeit in dem Vorhandensein der Prophetie zu finden (vergl. § 1 und 21), was freilich zum größern Theil mit dem Bestehen des Tempels zusammenfällt.

1) Für den Israeliten findet ein directes Verbot des Berührens verunreinigender Gegenstände nur an Festtagen, wo jeder sich rein halten soll, statt. Das Lev. 11, 8. Deut. 14, 8 allgemein ausgesprochene Verbot wird Eifra 3. d. St. und Mosch ha-Schana 16 b auf diese Beschränkung zurückgeführt (vergl. § 49).

2) D. h. im Befolgen der auf den Ausatz bezüglichen Gebote und Verbote, deren Maim. an acht aufzählt.

3) Insofern der Verf. hier den Grund des Verbotes von Blut und Fett darin findet, daß sie einen Antheil des zu Opfernenden bilden (das Blut wird gesprengt, das Fett verbrannt), scheint er sich fast der Ansicht des Ibn-Efra zuzuneigen, welcher annimmt, daß von nicht geopfertem Thieren, also in heutiger Zeit von allen erlaubten Thieren, das Fett (מן החיה) nicht verboten sei (Ibn-Efra Lev. 7, 10). Indes ist das bei unserm Autor bei weitem nicht so deutlich ausgesprochen, wie bei Ibn-Efra, und die Angabe eines Grundes bebingt nicht die Meinung von der Aufhebung des Verbotes beim Aufhören dieses Grundes. Vergl. unten § 35.

4) Für jede Sünde, auf deren willkürlicher Uebertretung die Strafe כרת steht, wird — mit

Sünden, ferner seine Pflichten in Betreff der Auslösung der Erstgeburt, der Erstlinge und jeder Geburt, der ein Opfer gebührt; der Thier- und Mehlopfers für die Erscheinung des Flusses und des Aussatzes; ferner seine Pflichten in Betreff des ersten, des zweiten und des Armenzehnten, der dreimaljährigen Wallfahrt, des Pesachopfers und dessen Verordnungen, eines Opfers, zu dem jeder eingeborne Israelit verpflichtet ist; der Laubhütte, des Lulab, des Schofar; der Anschaffung von nothwendigen Geräthen, von reinen Heiligthumsgeräthen für jene Mehlopfers; ferner seine Pflichten in Betreff der Heiligung und Reinigung, der Zurücklassung der (Bart-)Ede, der Orla, der heiligen Fruchtweize. Mit einem Worte: er beobachtet alle göttlichen Gebote so, daß er mit Recht sagen kann: „Ich habe nichts übertreten von deinen Geboten und nichts vergessen“ (Deut. 26, 13); — dazu Gelübde, freiwillige Gaben, Mehlopfers und Entbehrungen, die er von selbst auf sich nimmt. Diese und ähnliche sind die göttlichen

בו מפדיון בכור והבכורים<sup>1</sup> ועל כל לידה שתהיה לה קרבן<sup>2</sup> ומה שנראה ממנו בויבות וצרעת קרבן ומנחה בלעדי מה שהוא חייב בו ממעשר ראשון ושני ומעשר עני והראיון<sup>3</sup> שלש פעמים בשנה והפסח והורוחיו שהוא קרבן ה' חייב בו כל אורח בישראל<sup>4</sup> והסוכה והלולב והשופר ומה שהוא צריך מהכלים וכלי הקדש הטהורים למנחות ולקרבנות האלה ומה שהוא חייב בו מהקדושה והטהרה ושמיחה הפאה<sup>5</sup> והערלה וקדש הילולים<sup>6</sup> וכללו של דבר שישמור מהענינים האלהיים מה שיוכל להיות נאמן באמרו לא עברתי מצותיך ולא שכחתי<sup>7</sup> מלבד הנדרים והנדבות והשלמים ומה שהוא

Ausnahme von drei — bei unwillkürlicher Uebertretung ein Opfer gebracht; für willkürliche Uebertretungen giebt es nur in drei Fällen ein Opfer. Maim. §. Schegag. 9, 1. 7. Nesirut 6, 3. Schebu. 9, 14.

1) Var. והבכורות.

2) Die Fälle, in denen das Gesetz Lev. 12, 6 über das Opfer der Wöchnerin nicht in Anwendung kommt, sind Mishna Berit. 1, 5 angegeben. — Moscato macht darauf aufmerksam, daß nach der gewöhnlichen Lesart das fem. היתה zu dem mascul. קרבן nicht passe, und daher wohl besser zu lesen sei: „für jede Geburt, die ihm zukommt, ein Opfer, wie es auch oben II, 56 (S. 158) heißt: „ועל כל לידה שתהיה לו“. Indes ist solche Abnormität in Betreff des Geschlechts gerade nicht selten. Vergl. S. 9, יסוף פיו. — Var. hat בויבות statt בויבות.

3) Consequent hätte der Armenzehnten unter die Societätsgesetze gezählt werden sollen, wie dies mit Nachlese u. vergl. geschieht.

4) Die Wallfahrt war stets mit Darbringung von Opfern verbunden, daher die Zusammenstellung mit Zehnten und Pesach.

5) „Eingeborne“ ist hier nicht nach dem strengen Wortlaut zu nehmen, denn auch Proselyten können, sobald sie sich beschnitten und getauft, am Pesach Theil nehmen, und andererseits schließt der Mangel der Beschneidung und überhaupt der Abfall vom Judenthume auch den geborenen Israeliten aus. Vgl. Mishna Er. 12, 3. Targ. Er. 12, 43 (Maim. Sefer ha-Mizwot Verb. 128 hat eine von der unrigen abweichende Lesart im Targum.)

6) Es ist nicht ganz klar, ob unter dieser פאה die Bartede oder Felbede zu verstehen sei; für letzteres spricht die Zusammenstellung mit ערלה; dagegen aber, und also für ersteres, daß פאה consequent zu den „Societätsgesetzen“ zu zählen wäre, und daß man eher ערלה erwartet hätte. Auch führt Moscato weiter unten eine Lesart פאיות statt פאיות an. Buxtorf hat in der That an jener Stelle פאיות statt פאיות und R. Israel und Brecher פאיות.

7) Die Ausdrücke פאיות ist der Ausdruck, womit Lev. 19, 24 die Weisung des Ertrages der Neupflanzung im vierten Jahre bezeichnet wird. Es unterlag ähnlichen Gesetzen, wie der zweite Zehnte, und wird daher schon in der Mishna zugleich mit diesem behandelt. Die talmudische Bezeichnung dafür ist נעץ רביעי (Rus.).

Gebote, deren Mehrzahl durch den priesterlichen Opferdienst zum Vollzuge kommt. Societätsgebote aber sind z. B.: Du sollst nicht morden, nicht ehebrechen, nicht stehlen, gegen den Nächsten nicht falsch zeugen, Vater und Mutter ehren, den Nächsten wie dich selbst lieben, den Fremden lieben, nicht ableugnen, nicht lügen einer gegen den andern, Zins und Wucher vermeiden, sorgfältig auf richtige Wage, richtiges Gewicht, richtigen Scheffel, richtiges Maß achten, die Nachlese, die übriggebliebenen Wein- und Delbeeren (die Feldecke) den Armen lassen u. dgl. Die rationalen, d. h. philosophischen Gebote sind z. B.: „Ich bin der Ewige, dein Gott; du sollst keine andern Götter haben; du sollst den Namen deines Gottes nicht zum Falschen aussprechen, mit den in der Schrift enthaltenen Erweiterungen derselben, daß Gott die geheimsten Gedanken der Menschen, also gewiß ihre Handlungen und Reden kennt; daß er das Gute und das Böse belohnt, daß Gottes Augen die ganze Welt durchlaufen. — So thut, denkt und spricht der Fromme nichts, ohne sich bewußt zu sein, daß ihn Augen begleiten, die da sehen und wachen, ihm Gutes und Böses vergelten, jedes Unrecht in Worten und Handlungen ahnden. So geht und sitzt er gleichsam in Furcht und Zittern, zu Zeiten beschämt über seine Handlungen, wie er sich auch wieder freut und jubelt, und seine Seele erhoben ist zur Zeit des Gottesdienstes, indem er gleichsam der Güte Gottes gegen ihn gedenkt, wenn er die Mühe in seinem Dienste erträgt. Mit einem Worte: Er ist bewußt und fügsam dem

מקבל על עצמו מהניירות אלה והדומה להם הם התורות האלהיות והשלמת רובם בעבודת כהנים אבל התורות המנהגיות כמו לא תרצה לא תנאף לא תגנוב לא תענה ברעך וכבוד אב ואם ואהבת לרעך כמוך ואהבתם את הגר ולא תשקרו איש בעמיתו והתרחק מן הנשק והרבית והזהר במאוזני צדק אבני צדק ואיפת צדק והיו צדק ועיובת הלקט והעוללות והפארות<sup>1</sup> והדומה לזה והתורות הנפשיות והם הפילוסופיות כמו אנכי ה' אלהיך<sup>2</sup> ולא יהיה לך אלהים אחרים ולא תשא את שם ה' אלהיך עם תוספת מה שנחבאר בתורה הוואת כי הוא יחברך יודע מצפוני בני אדם כל שכן מעשיהם ודבריהם ושהוא גומל על הטוב ועל הרע מהם וכי עיני ה' משוטטות בכל הארץ<sup>3</sup> ואין החסיד מתעסק ולא חושב ולא מדבר עד שיאמין שעמו עינים רואות וצופות וגומלות אותו על הטוב ועל הרע ופוקדות עליו כל מעוות בדבריו<sup>4</sup> ומעשהו והוא הולך ויושב כירא וחרד המתכייש ממעשיו לעתים כאשר הוא שמח ושש ותיקר נפשו אצלו<sup>5</sup> בעת העבודה וכאלו הוא

1) Worte aus dem Gebet Deut. 26, 13 ff., das zu Mincha des letzten Tages Pesa'ch im 4. und 7. Jahre des Jahrabbat's gesprochen wurde; j. Maas. scheni 5, 10. Maim. S. Maas. scheni 11, 3.

2) Gen. I hat hier פירית; פארו richtig פארות, welches פארות zu lesen; vergl. Deut. 24, 20. Ez. 17, 6; oben S. 206 Anm. 6.

3) Denn eben die Anerkennung der Allwissenheit Gottes, und wie sich seine Vorsehung bis auf das Speciellste erstreckt, ist der Anlaß, den die Religion zu den Lehren der Philosophie über Gott giebt. — Die sonst שכלית genannten Vorschriften und Lehren heißen hier נפשיות, weil sie nicht an äußere Handlungen gebunden sind.

4) Vergl. Hag. 5b: מגיד לאדם מה שישו... מפניו שיהא יתירה שבין אש לאשחו מגידים לו לאדם בשעה מיתו.

5) Ein dem biblischen Ausdruck בקיני יקרה נפשך (1 Sam. 26, 21. 2 Kön. 1, 13. 14) „Dein Leben ist werth in meinen Augen“ d. h. ich will dein Leben schonen, nachgebildete Phrase, wobei nur die Bedeutung von נפש etwas modificirt ist. — So gelangt also der Fromme einmal zu der beschämenden Ueberzeugung seiner niedrigen, an das Irdische gebundenen Existenz (vgl. More III, 8), ein anderes Mal zu dem erhebenden Bewußtsein von dem Berufe, den ihm Gott vorgeschrieben, und dies besonders „zur Zeit des Gottesdienstes“.

Sprüche: „Bedenke drei Dinge, so wirst du der Sünde nicht in die Hände fallen. Wisse was über dir ist: ein sehendes Auge, ein hörendes Ohr und alle deine Thaten in ein Buch geschrieben.“ Er bedenkt, welche Beweiskraft in den Worten David's liegt: „Der das Ohr pflanzte, sollte nicht hören? Der das Auge bildete, sollte nicht sehen?“ (Ps. 94, 9). Ferner (ist er sich bewußt) alles dessen, was er in dem Psalme: „Ewiger, du hast mich erforscht, du kennst mich“ (Ps. 139, 1) sagt; er überlegt, wie alle seine Glieder nach weiser Anordnung und Abmessung angebracht sind; er sieht, wie sie seinem Willen gehorchen, ohne daß er weiß, was er dazu in Bewegung setzen muß; er will z. B. aufstehen und findet, daß seine Glieder in gehorsamer Hülfe schon seinen Körper aufgerichtet, ohne daß er diese Glieder kennt; und so wenn er gehen oder sitzen oder sonst eine Lage einnehmen will. Das ist eben der Sinn des Ausspruches: „Du kennst mein Sitzen und mein Aufstehen; mein Gehen und mein Liegen sichtigst du, mit allen meinen Wegen bist du vertraut!“ (Ps. 139, 2. 3). Noch zarter und uner-

ווכר טובתו לאלהיו<sup>1</sup> כשהוא סובל הצער בעבודתו וכללו של דבר שהוא מאמין ומקבל מה שנא' הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי עבירה דע מה למעלה ממך עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיר בספר נכתבין<sup>2</sup> ויראה שמה שאמר<sup>3</sup> דוד הטענה הנאמנה הנטע און הלא ישמע אם יצר עין הלא יביט וכל מה שאמר במזמור ה' הקרנתי ותדע יחשוב כי כל איבריו מושמים בחכמה וסדר ושעור ויראה אותם נשמעים לחפצו והוא איננו יודע מה שראוי להניע מהם על הדמיון שירצה לקום וימצא כל האיברים כעוזרים השומעים<sup>4</sup> כבר הקימו גופו והוא לא ידע האיברים ההם וכן כשירצה ללכת או לשבת ושאר המצבים ולוהרמו כאמרו אתה ידעת<sup>5</sup> שבתי וקומי ארחי ורבעי ורית וכל דרכי הסכנת ויותר מזה דק ועמוק

1) Das Suffix an טובתו ist objectiv zu nehmen, das ihm (von Gott) gewordene Gute. Der Fromme erinnert sich dessen, um zu dem Bewußtsein von der hohen Würde, zu der ihn Gott erhoben, zu gelangen. Ueber eine ähnliche Lebensart vergl. oben S. 192.

2) Spruch Rabbi's Abot 2, 1. Vergl. Berach. 6a und Tosaf. הו.

3) Die Construction des Satzes von ויראה bis hierher ist nicht ganz klar; denn wenn man auch darüber hinwegsehen will, daß der angeführte Vers durch die Worte הנאמנה הטענה שאמר von הטענה הנאמנה ויראה שמה שאמר דוד הוא טענה נאמנה: eine Appos. zu könnten die beiden Worte הנאמנה הטענה nur sein, wenn es statt מה statt hieße, so ist doch nicht klar, ob das שאמר und auch noch von ויראה abhängig ist; denn das in diesem Psalm Gesagte ist so eigentlich keine טענה. Am besten läßt man das שאמר und noch von dem obigen abhängig. Der Vers... הנטע ist dann die weitere Ausführung von הסתכל, wie der mit יחשוב anfangende Satz die von ותדע ורית. In Var. fehlen die beiden Worte הטענה הנאמנה.

4) כעוזרים ונשמעים wie die beiden ältesten Ausgaben, und כעוזרים ונשמעים, wie die folgenden lesen, haben wir in כעוזרים השומעים verbessert. Die Glieder können nicht gut נשמעים (solche, denen gehorcht wird), sondern nur שומעים (solche, die gehorchen) genannt werden. Vergl. oben § 3 לעזר כבושל הנשמע שקרא אל חילו השומע לו... § 5; שומעים לו... § 5. In der erstgenannten Lesart ist das ש שרר, wenn man nicht etwa כעוזרים ונשמעים corrigiren und übersetzen will: „im Fall sie nämlich helfen und gehorchen“, was aber dem Zusammenhange widerspricht.

5) Das pleonastisch zugefügte Pron. אתה scheint dem Autor eben auf den Gegensatz von Mensch und Gott hinzudeuten: „Du kennst mein Sitzen“... (aber ich nicht). — Will man die Anbeutung im Einzelnen durchführen, so entspricht שבתי וקמתי im gegebenen Beispiele dem לקום שירצה, ארחי, dem, dem, לכת, ארחי, שבתי וקמתי, וכל דרכי, שבת, רבעי, לכת, ארחי, אכן כפי מלה.

gründlicher für ihn sind die Sprechorgane. Du siehst ein Kind sprechen Alles, was es hört, ohne daß es weiß, mit welchem Gliede, welcher Sehne, welchem Muskel man sprechen muß. So die Athmungs-  
werkzeuge bei den Tönen des Gesanges; es stellt sie sich vor, und bildet sie, ohne daß es weiß, womit; als wenn der Schöpfer in jedem Moment und nach dem Bedürfnis sie hervorbrächte, und seinem Dienste überwiese. Und die Sache ist auch so oder beinahe so. Denn das Wesen der Schöpfung gleicht nicht dem Wesen des Handwerks. Wenn z. B. der Handwerker eine Mühle macht, so verrichtet die Mühle, auch wenn er sich entfernt, das, wozu sie bestimmt ist. Gott aber schafft Glieder und bestimmt ihnen Kräfte, die er in jedem Augenblick in ihnen wirken läßt. Könnte man sich denken, daß er einen Augenblick seine Vorsehung und seine Leitung von ihnen abzieht, so würde die ganze Schöpfung zerfallen. — Wenn nun der Fromme alles dies bei seinen Bewegungen denkt, müssen da nicht alle seine Bewegungen so sein, daß er zuerst dem Schöpfer, der sie erst geschaffen und dann ihnen stets seine Hilfe zu ihrer Vervollkommenung angedeihen läßt, seinen Antheil giebt? — Da ist es ihm, als wenn die Schedina mit ihm wäre, Engel ihn umgäbe, zwar nur in der Idee; aber wenn er der Frömmigkeit beflissen ist und an dem für die Schedina bestimmten Ort sich befindet, so umgeben sie ihn in Wirklichkeit, und er sieht sie — auf einer unterhalb der Prophetie stehenden Stufe — Auge in Auge. So sahen die Vorzüglichsten unter den Weisen des zweiten Tempels (göttliche) Gestalten und hörten das *Vat-Kol*; das ist

ממנו<sup>1</sup> אברי הדבור תראה החינוך מדבר כל מה שהוא שומע והוא אינו יודע באי זה אבר באי זה עצב ובאי זה מיתר ראוי לדבר וכן כלי החוה בטעמי הנגון הוא מדמה אותם ומתקנם<sup>2</sup> ואינו יודע באי זה דבר כאלו יוצרם ממציאם ומעבירם לו בכל העתים וכצרכו והדבר כן או קרוב לכן מפני שאין ענין הבריאה דומה לענין המלאכה<sup>3</sup> כי האומן כשהוא עושה רחים על הדמיון וילך לו יעשו הרחים מה שבעבורו נעשו והבורא יתברך בורא האיברים ונותן להם כוחות וממשיך להם עם הרגעים ואלו היו מעלים על לב הסתלקות השגחתו והנהגתו רגע אחד היה נפסד העולם כולו וכשיהיה החסיד חושב זה בכל תנועותיו איך לא תהיינה תנועותיו כלם כבר נתן בהם חלק הבורא אשר בראם תחלה וממשיך להם כעור<sup>4</sup> תמיד בהשלמתם והוא לעולם כאלו השכינה עמו והמלאכים מחברים עמו בכח ואם יחוקבחסירות ויהיה במקומות הראויים לשכינה יחברוהו בפעל ויראה אותם עין בעין למטה ממדרגת הנבואה כאשר היו טובי החכמים בבית שני רואים הצורות<sup>5</sup> ושומעים בת קול<sup>6</sup>

1) ממנו 1. p. pl. „für uns“, oder 3. p. sing.: „für ihn“, den Menschen, oder auch comparativ gegen das Vorhergehende.

2) Das Pron. אותם und das an מקנם bezieht man am besten auf טעמי הנגון „der Singende“ stellt sich die Töne vor und bildet sie nach“; indeß muß man gestehen, daß zu מרמה besser als zu מקנם das Object טעמי הנגון paßt, und letzteres eher auf ההוא כלי bezogen werden müßte, wenn sich die beiden Pronom. trennen ließen. — Vergl. V, 10.

3) Statt מלאכה haben R. Israel (aber nur im Text; der Comment. hat מלאכה) und Brecher מלאכים, was letzterer durch הרש והושב erklärt; jedenfalls eine seltene Bildung; vergl. indeß מלאכותי (Gegensatz von טובתי) V, 12 Anf.; ferner (daf.) שיעורים מלאכיים.

4) כעור, wofür die jüngere Ausgabe בקרר; Moscato findet in dem כ eine Hindeutung auf die Willensfreiheit des Menschen; die göttliche Leitung ist nur gleichsam helfend und ratfend (הבא לשרה) דבא לשרה; eine Annahme, die unnötig ist, da hier wohl nur von einer Vervollkommenung und Ausbildung der menschlichen Glieder die Rede ist.

5) 3. B. Erscheinungen des Propheten Elias; Visionen, wie Berach. 7a, Hag. 14b u. bgl. Vergl. § 63 und 73.

6) מן, בת קל, אראם, בת קל, die bekannte Bezeichnung für die

die Stufe der Frommen, über welcher die der Propheten steht, — so empfängt der Fromme von der Herrlichkeit des göttlichen Wesens, die ihn umgiebt, was dem Diener von dem Herrn zukommt, der ihn geschaffen, ihm Gutes gethan und zum Lohn und zur Strafe ihn überwacht. Daher scheine es dir nicht zu viel, wenn der Fromme vor dem Eintreten in das heimliche Gemach sagt: „Ehre Euch, Geehrte, Heilige, Ehre der Schedina“, und wenn er nach dem Herausreten sein Bekenntniß in dem Segensspruche „der den Menschen in Weisheit geschaffen“ ablegt. Wie hoch steht dieser Segensspruch nach seinem Inhalt, wie bedeutungsvoll sind seine Worte gefaßt, wenn man sie mit richtigem Blicke betrachtet. Er

והיא מדרגת החסידים ולמעלה ממנה  
 מדרגת הנביאים ויקבל החסיד מכבוד  
 הענין האלהי הנמצא עמו מה שראוי  
 לקבל העבר מאדוניו שבראו והטיב  
 לו והוא צופו לגמלו או לעונשו ואל  
 יגדל בעיניו <sup>1</sup> מה שאומר החסיד  
 קודם הכנסו בבית הכסא התכבדו  
 מכובדים קדושים כבוד לשכינה <sup>2</sup>  
 והתודותו אחר יציאתו בברכת אשר  
 יצר את האדם בחכמה וכמה גדולה  
 הברכה הואת בעיניה וכמה מחוקנות  
 מלוחיה למי שהוא מסתכל בהם בעין  
 האמת שהקדים תחלה בחכמה וחותם

Himmelsstimme, die in der Hagaba eine bedeutende Rolle spielt und als eine dem religiösen Bewußtsein zuzuschreibende Versinnlichung des prophetischen „Wort Gottes“ zu betrachten ist. Die Bezeichnung „Himmelsstimme“ ist insofern nicht ganz passend, als das Bat-Kol nicht immer vom Himmel herab gehört ward; so von der Spitze eines Berges in Zalmon (Mischna Jeb. 16, 6), aus dem Berge Horeb (Abot 6, 2), in Jabne (i. Berach. 1, 6), aus dem Allerheiligsten (i. Hag. 2, 1 i. Sota 9, 12) u. s. w. — Die Ansicht des Autors über Bat-Kol (vergl. Nachman. Er. 28, 30.) scheint sich zuerst an die Boraita Joma 9b anzulehnen. „Seitdem die letzten Propheten Haggai, Sacharia und Maleachi gestorben, verschwand der heilige Geist aus Israel, aber des Bat-Kol's bedienten sie sich noch“. Wenn übrigens aus den Worten des Autor's die Meinung hervorzugehen scheint, daß Bat-Kol nur zu der Zeit des zweiten Tempels gehört worden (vergl. § 65 und 73), so muß man sagen, daß der Gebrauch ihn widerlegt, da nach sehr vielen Stellen im Talmud längst nach der Zerstörung des Tempels Bat-Kol gehört worden. Vergl. Bernhardt in Juns' Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums S. 514 ff. Theol. Studien und Kritiken 1835, 3. Hest. — In der Einleitung zu Pinner's Talmudübersetzung S. 22 ff. findet man eine Menge Stellen über Bat-Kol aus Jonatan b. Uziel (worunter dieser Kritiker auch die jerusaleimischen Targumen zum Pentateuch und den Megillot versteht), Sifra, Sifri, Mischna und den beiden Talmuden, sowie die Ansichten einiger späterer Commentatoren (worunter auch die unseres Autors) zusammengestellt.

1) אל יגדל בעיניו, es komme dir nicht zu groß, d. h. zu anmaßend vor, daß der Fromme sich von Engeln begleitet glaube und daher vor seinem Betreten einer unreinen Stelle sie sich zu entfernen bitte.

2) Berach. 60 b: „Wer sich in das heimliche Gemach begiebt, spricht: התכבד מכוהדים קדשים „Ehre euch, ihr Geehrten, Heiligen, Diener des Höchsten, gebt Ehre dem Gott Israels, laßt ab von mir, bis ich hineingegangen, meinen Willen gethan und wieder zu euch komme.“ Abaji sagte: So sage man nicht; denn vielleicht bleiben sie ganz fort, sondern so: שילטני, שילטני, שילטני „Hilf mir, hilf mir, hilf mir, stützt mich, stützt mich, erwartet mich, erwartet mich, bis ich hineingegangen, meinen Willen gethan, und herausgekommen bin, denn so ist einmal der Menschen Weise.“ מלמ. פ. תפילה 7, 5 hat eine etwas abweichende Lesart, indem bei ihm die Worte כבוד לאלהי ישראל ganz fehlen; in unserm Text scheint הו ausgefallen zu sein. Der Sinn dieses Spruches (der übrigens schon seit mehreren Jahrhunderten „weil uns keine Engel mehr begleiten“ abgeschafft ist. ד. תהי. 3, 1) ist vom Autor richtig angegeben. התכבד hat hier den Sinn: sich als geehrt zeigen, seine Ehre wahren, respektiv zu dem passiv מכוהדים. Das sich Entfernen von dem unreinen Ort ist eine Ehre, die der Engel der Shechina erweist, deren Vertreter er ist.



nicht nachgehet eurem Herzen und euren Augen.“ (Num. 15, 39). Was in den Tefillin geschrieben steht, das bezieht sich auf Einheit, Lohn und Strafe, Andenken an den Auszug aus Aegypten, weil dies ein unwiderleglicher Beweis dafür ist, daß Gott mit den Geschöpfen in Verbindung steht, eine Vorsehung über sie äußere und ihre Handlungen kenne. — Dann geht er alle seine Sinne durch, um durch sie Gott seinen Antheil darzubringen. So lehrt uns die Uebersetzung, daß die mindeste Anzahl von Lobpreisungen, zu denen der Mensch täglich verpflichtet ist, hundert beträgt, nicht weniger. Dazu gehören zuerst die allbekannten (Segenssprüche), dann sucht man die Zahl durch Gerüche, Speisen, Gehörtes und Gesehenes, worüber man den Segen spricht, zu vervollständigen; je mehr man hinzuthut, desto mehr wird die Annäherung an Gott vergrößert, wie David sagt: „Mein Mund zählt deine Gerechtigkeit, jeden Tag deine Hilfe, wenn ich sie auch nicht auszuzählen weiß“ (Ps. 79, 15), d. h. deinen Ruhm umfaßt jene Zahl nicht, aber ich nehme sie auf mich alle Tage und bleibe nie davon zurück. Durch dergleichen Vorschriften muß ohne Zweifel Liebe und Ehrfurcht in das Gemüth einziehen. Dabei sind sie nach gesetzlichem Maße abgewogen, damit nicht die Freude an Sabbaten und Festtagen das veranlasse, was aus Spiel, Lust und Müßiggang hervorgeht, und zur Verabsäumung der Gebete zur gehörigen Zeit führe; daß die Furcht sich nicht zu einem Grade steigere,

ולא תחורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם והכחובכפילין היחוד והגמול והעונש וזכר יציאת מצרים מפני שהיא טענה שאין בו מדרחה כי להענין האלהי התחברות בברואים והשגחה עליהם וידיעה במעשיהם<sup>1</sup> אחר כן מתגלגל בכל חושיו לחת חלק האלהים בהם וכבר קבלנו כי המעט שבשעורים אשר יצא האדם בהם ידי חובתו מהתושבחות הם מאה ברכות לא פחות<sup>2</sup> מהם המפורסמות<sup>3</sup> ואחר כן ישתדל להשלים בריחנים ומאכלים ושמועות ומראות יברך עליהם וכל אשר יוסיף יהיה תוספת מקרבת אל האלהים וכמו שאמר דוד פי יספר צדקתך כל היום תשועתך כי לא ידעתי ספורות רוצה לומר כי שבהיך לא יכללו המנין אבל אקבלנו עלי כל ימי ולא אמנע ממנו חסיד והאהבה והיראה מאין ספק נכנסות בנפש עם אלה הענינים ומשעורים בשעור חוריי<sup>4</sup> כדי שלא תביא השמחה בשבתות וימים טובים אל מה שמביא השחוק והתאוה והבטלה ולהמנע מהתפללות בעתם כראוי ושלא תוציא היראה אל גבול שמיאש

1) Vergl. oben II, 50. S. 152.

2) Boraitha Menach. 43 b: R. Meir pflegte zu sagen: „Man ist verpflichtet, täglich hundert Segenssprüche zu sprechen; denn es heißt: Und nun Israel was (hundert = מאה) verlangt der Ewige dein Gott von dir? (Deut. 10, 12); R. Chija, Sohn des R. Abja setzt hinzu: An Sabbaten und Festtagen, wo der (ordentlichen) Segenssprüche nicht so viel sind (weil die Tefilla statt aus 19 nur aus 7—9 Sprüchen besteht) ergänzt man die Zahl durch Gewürze und Früchte.“

3) ברכות „offizielle“ sind die in der täglichen Gebetordnung enthaltenen ברכות. Bekanntlich werden nicht bloß über den Genuß von Speisen und Getränken, sondern auch über Wohlgerüche, gute und böse Nachrichten, großartige Erscheinungen u. s. w. Segenssprüche gesprochen. Mishn. Ber. 9, 1 ff. — Die Berechnung der hundert täglichen Segenssprüche s. Maim. S. Tefilla 7, 14. D. Eja. 46, 3 und die Comment. Eine andere Berechnung bei R. Israel. Auffallend ist es, daß dieser Commentator dem obigen השלים die Bedeutung beilegen will, die השלים Jos. 10, 1 hat, nämlich „Frieden schließen.“

4) Das Folgende ist eine weitere Ausführung der schon oben § 7 berührten Ideen über die Nothwendigkeit der göttlichen Belehrung selbst für die Vernunft- und Moralgesehe; starke Parallelen bietet II, 50.



auf dem man an Vergebung und Verzeihung verzweifelt, in fortwährender Sorge lebt, die Gebote Gottes wegen der Freude über seine Wohlthaten, als: „Du sollst dich freuen über alles Gute, das dir der Ewige, dein Gott gegeben“ (Deut. 26, 11), übertritt, den Dank für die Güte Gottes vermindert — denn Dank ist die Folge der Freude — und zu denen gehört, von welchen es heißt: „Weil du nicht gebiest hast dem Ewigen, deinem Gott, mit Freude und gutem Herzen — so sollst du dienen deinen Feinden“ (Deut. 28, 47. 48); daß der Eifer in Erfüllung des: „Zur Rede stelle deinen Nächsten“ (Lev. 19, 16) und in Vertreibung der Wissenschaften ihn nicht dem Zorn und der Rachsucht in die Hände liefere und ihn an Läuterung der Seele und in den Zeiten des Gebets störe. Er bringe sich das gerechte Gericht Gottes zum ruhigen Bewußtsein, das ihm Schild und Schutzwehr gegen die in der Welt vorkommenden Zufälle und Leiden sein wird. So bringe er sich zum Bewußtsein den, welcher die Thiere geschaffen, ernährt und mit seiner Weisheit leitet, und daß unsere Einsicht nicht das Specielle, sondern nur das Generelle auffassen kann, indem wir die Vollkommenheit ihrer Bildung wahrnehmen, und welche Wunder in ihnen enthalten sind, die auf die Absicht eines Weisen, mit Absicht Handelnden, Wissenden, Allmächtigen schließen lassen; Groß wie Klein hat er mit den erforderlichen inneren und äußeren Sinnen, Trieben und Gliedern versehen, die Organe den Trieben völlig entsprechend eingerichtet, den Sphären Raubsucht und Werkzeuge des Einhauens und Zerreißens, dem Fassen und dem Reiz Werkzeuge des Fliehens und Schüchternheit ge-

מחטילה והסליחה וישאר דואג כל ימיו ויעבור כל מה שצוה הבורא מהשמחה במה שחננו כמו שאמר ושמחה בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלהיך וימעט שבחו על טובת האלהים כי השבח הולך אחרי השמחה ויהיה כמו שאמר בו תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב ועבדת את אויביך וגו' ושלא חוציאנו הקנאה בהוכח חוכיה את עמיתך ובדברי החכמות לירי הכעס והנמירה תטרד נפשו מהודכנות ובעתות<sup>1</sup> התפלות וישב בלבו צדוק הדין ישוב שיהיה לו למגן ולמסחור מהפנעים והצרות ההוות בעולם כשיחישב בנפשו<sup>2</sup> בורא החיים ומטריפם ומנהיגם בחכמתו ושאיך הדעות משיגות פרטיה אבל משיגות כלליה במה שהם רואות מחקן הבריאה בהם ומה שכלל מהפליאות המורות על כונת חכם וחפץ יודע ויכול<sup>3</sup> כאשר שם לקטן וגדול מהם מה שהוא צריך לו מההושים נסתרים ונראים ורוחות ואיברים ושם הכלים מפקים<sup>4</sup> ראויים לרוחות ושם לצבועים מרת הגבורה וכלי הדריסה והטרף ושם לארנבת ולאל כלל הבריתה ומדת המורק<sup>5</sup>

1) Statt des späteren Ausganges nach Vorgang einer von Moscato vorgeschlagenen Lesart בעתות כעתות, und so übersetzen auch Buxtorf und Abendana. Demnach wäre Inf. des Gtupael von וכן statt des Verbale von וכן, welches letztere passender ist. Die Weglassung des ו an בעתות ist aber auch nicht nothwendig, da das Sichläutern nicht blos zur Zeit des Gebetes geschehen soll. Statt des bald darauf folgenden יב (wie Fano, Ben. I) oder יבי (wie Buxtorf) ist mit Moscato, R. Israel und Brecher ייבב zu lesen, wie aus dem dazu gehörigen Verbale ייבב hervorgeht. Ueber die Construction vergl. oben S. 78, Anmerk. 1.

2) Var. setzt zu: קד.

3) Vergl. unten V, 18.

4) מפקים wörtlich entleerend, dann in bildlicher Bedeutung erlebigend, angemessen, wie oben I, 2 מפקים לשאיה; unten § 22 und 73; mit Unrecht nimmt es hier Moscato in der wörtlichen Bedeutung „entleerende Organe“, da es doch מפקים heißen müßte; auch sieht man nicht ein, warum gerade die expulsiiven (רחים) Organe hier hervorgehoben werden sollen.

5) Vergl. unter V, 10 gegen Ende: „So sind alle Theile der Welt gelammt und gezählt vor dem Schöpfer, ohne Zuviel noch Zuwenig; richtig war es, daß die Lebensäußerungen verschieden von einander sind; richtig ferner, daß die Organe jeder Lebensäußerung ihr angemessen sind, dem

geben. Wer da nachdenkt über die Bildung der Glieder, ihren Nutzen, ihr Verhältniß zu den Trieben, wird darin eine solche Richtigkeit und geschickte Anordnung finden, daß ihm kein Zweifel über die Gerechtigkeit Gottes bleiben kann. Wenn nun auch eine spitzfindige Anschauung ihm das Unrecht darin zeigen will, daß der Hase der Hyäne, die Fliege der Spinne zur Speise dient, so giebt ihm der Verstand Antwort und schilt ihn: Wie kann ich dem Weisen ein Unrecht zuerkennen, dessen Gerechtigkeit mir bewahrheitet worden, und der des Unrechts gar nicht bedarf? Wäre das Fangen des Hasen durch die Hyäne oder der Fliege durch die Spinne Zufall, so hätte ich mich auch auf den Zufall berufen. Wenn ich aber einsehe, daß es jener leitende, gerechte Weise ist, der dem Löwen Werkzeuge des Fangens gegeben, Muth, Stärke, Zähne, Klauen, der der Spinne List zu Vortehrungen gegeben, daß sie mit ihrem Gewebe sich umkleidet, ohne es gelernt zu haben, und Netze für die Fliege webt; der ihr zu dieser Arbeit angemessene Werkzeuge gegeben, und ihr die Fliege zur Speise und zur Nahrung bestimmt, wie er viele Fische des Meeres anderen Fischen bestimmt hat, muß ich nicht von einem Solchen sagen, er besitze eine Weisheit, die ich nicht fasse, und muß ich nicht den als gerecht preisen, der genannt wird „ein Fels,

ומי שמחשב בבריאת האיברים וחועלותיהם וערכם מן הרוחות יראה בזה מהסדר<sup>1</sup> והסדור החכמי מה שלא ישאר בלבו ספק בצדק הבורא ואם יבא שנון המחשבה להראות<sup>2</sup> לו העול<sup>3</sup> על הארנבת באשר היא מאכל לצבועים והזכוב לעכביש ישיב עליו השכל ויגער בו לומר איך איחס העול אל חכם שנחברר לו צדקו ושאנינו צריך אל העול ואלו היה צידה הצבועים לארנבת וצידה העכביש לזכוב במקרה<sup>4</sup> הייתי אומר בטענת המקרה אך אני רואה החכם ההוא המנהיג הצדיק הוא אשר שם כלי הציד לאריה מהגבורה ויכלת ושנים וצפרנים ושם לעכביש נוכר<sup>5</sup> לחכולה ושם לו האריגה לבוש מבלי למידה יארוג השככים לזכוב ושם לו כלים ראויים למלאכה הוואת וזמן לו הזכוב למחיה ולמוון כאשר זמן הרבה מדגי הים לדגים אחרים האומר על זה שיהיה אלא חכמה שאניני משיגה ואצדיק מי שנקרא הצור חמים פעלו<sup>6</sup> ומי שנחיישב על נפשו

Löwen bei seiner Stärke Organe des Reißens, als Zähne und Krallen, dem Netze bei seiner Zäghaftigkeit Organe des Laufens gegeben wurden.“ — Ejob. ha-Leb 4, 4 (f. 136 b): „So liegt in der Natur einer jeglichen Thiergattung eine Neigung und Begierde nach gewissen Thieren und Pflanzen, die von Natur bestimmt sind, zu ihrer Ernährung zu dienen, und die Beschaffenheit ihres Körpers und ihrer Glieder ist für jene zur Nahrung eingerichtet, z. B. ein langer Schnabel und lange Schenkel für den Vogel, der Fische fängt; Zähne und starke Krallen für den Löwen, Hörner für den Ochsen und den Widder u. s. w.“ — Vergl. auch die Fragen R. Sera's Sabb. 77 b.

1) Var. מהצדק.

2) Statt ארואת haben Moscato, R. Israel und Brecher ארואת, unstreitig aber ist ארואת richtiger; denn abgesehen von der abnormen Form (R. Israel = אררי לבו), wird auch der Zusammenhang unterbrochen.

3) Vergl. unten § 43. V, 20 erste הקדמה.

4) D. h. wenn ich nicht der Bildung der Spinne und der Hyäne ansähe, daß sie bestimmt sind, sich von andern Thieren zu ernähren, so hätte ich sagen können, es sei die Töbtung der Fliege, resp. des Hasen, Zufall....

5) שנון gedacht, bestimmt, berufen; statt לעכביש (ל) das späthebr. Zeichen des Accusativ hat Moscato העכביש; derselbe führt statt נוכר eine Lesart משיגה an, welche R. Israel und Brecher aufgenommen haben.

6) Vergl. Maim. More III, 13.

vollkommen seine Handlungen“ (Deut. 32, 4)? Wer sich das zum vollkommenen Bewußtsein gebracht hat, der wird sich so befinden, wie man von Nachum Nachgut erzählt, der zu Allem, was ihn traf, sagte: „Auch gut“; der wird stets angenehm leben, und die Leiden werden ihm leicht vorkommen; ja, er wird sich vielleicht derselben freuen, wenn er sich einer Schuld bewußt ist, wie einer, der seine Schuld abträgt und sich der ihm gewordenen Erleichterung freut, und froh dem aufbewahrten Lohn und Vergelt entgegensehen; er wird sich freuen, daß er den Menschen Geduld und Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes lehrt; er wird sich seines guten Namens und Rufes freuen. So bei Leiden, die bloß ihn betreffen. Ähnlich verfährt er aber auch bei allgemeinen Leiden. Und wenn verwirrende Urtheile seinem Herzen die Länge der Verbannung, die Zerstreuung des Volkes, das Elend und die geringe Zahl, zu der es herabgesunken, vorführen, so wird er sich zuvörderst durch die Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes trösten, wie ich gesagt; dann durch das Abrechnen seiner Sünden, durch den für die künftige Welt aufbewahrten Lohn und die Verbindung mit dem göttlichen Geiste schon in dieser Welt. Und wenn ihm der böse Trieb diesen Trost nehmen will, indem er sagt: „Werden wohl diese Gebeine noch leben?“ (Ezech. 37, 3) weil wir so sehr herabgesunken und unser Andenken vergessen ist, wie es auch heißt: „Unsere Gebeine sind vertrocknet und unsere Hoffnung verloren, wir sind abgeschnitten“ (Ezech. 37, 11), so denkt er an den Auszug aus Aegypten, und an das, was in „Wie

וה יהיה כמו שאומרים על נחום איש גם וו<sup>1</sup> כל אשר תמצאנו צרה אומר גם וזלטובה ויחיה חיים עריבים תמיד וחקל עליו הצרות אבל אפשר שישמח בהם כשירגיש לעון שיש עליו כמי שיפרע חובו<sup>2</sup> והוא שמח במה שהקל מעליו ממנו וישמח לשכר ולגמול הצפון לו וישמח במה שהוא מלמד לבני אדם מהסבל והצדקה דין הכורא וישמח במה שיש עליו כזה מהשם הטוב והתפארת וה בצרות המיוחדות בו וכן יעשה בצרות הכוללות כשיעבירו בלכולי המחשב על לבו אורך הגלות ופזור האומה ומה שהגיע אליה מהדלות והמיעוט יתנחם תחלה בצדוק הדין כאשר אמרתי ואחר כן בנכיו עונותיו ובשכר הצפון לעולם הבא ובהרבך כענין האלהי בעולם הזה ואם ייאשנו שטנו מזה באמרו התחינה העצמות האלה לגדול מה שנכחדנו מגוי ונשכח זכרנו וכמה שנאמר יכשה עצמותינו ואברה חקותינו נגורנו לנו יחשוב ביציאת מצרים ובכל מה שנאמר

1) Von der fast wunderbaren Gottergebenheit dieses Nachum und den Wundern, die ihm widerfuhrn s. Taan. 21a, Sanh. 108b. Nach Chag. 12a war er Lehrer des R. Akiba. Der Name „איש גם“ wird in den beiden erstgenannten Stellen eben durch seine Gewohnheit bei jedem Unglück, das ihn traf, zu sagen „גם“ erklärt. (Ähnliches von R. Akiba wird Berach. 60b erzählt). Nach Andern bezeichnet גם die Stadt, woher er war (במדן im Stamme Jehuda 2 Chr. 28, 18), und so wäre er zur Unterscheidung von Nachum dem libellarius (Mishna Pea 2, 6) und Nachum dem Weber (Mishna Sabb. 2, 1. Raf. 5, 4. Baba Batra 5, 2. Ketub. 105a Aboba fara 7b) genannt worden. — Uebrigens fehlen bei R. Israël und Bredjer die Worte „כל אשר תמצאנו צרה אומר גם“. Vergl. Kap. R. Nissim Anm. 17 und 32.

2) Ähnlich Berach. 7b: „Ein Lobgesang Davids (als er floh vor Absalom, seinem Sohn, Ps. 3, 1)“! ein Klagegesang müßte es heißen! — R. Simon b. Abischalom sagte: Das gleicht einem Menschen, der einen Schuldschein ausgestellt; so lange er ihn nicht eingelöst, ist er traurig; hat er ihn eingelöst, so ist er freudig. So auch David. Als Gott zu ihm sagte: Ich erhebe gegen Dich Böses aus Deinem Hause (2 Sam. 12, 11), war er betrübt und sagte: vielleicht ein Sklave oder Bastard, der meiner nicht schonen wird; als er aber sah, daß es Absalom sei, freute er sich, daher: Lobgesang Davids.“

viel sind der Wohlthaten Gottes gegen uns“ gesagt ist. Es komme dir auch nicht unwahrscheinlich vor, daß wir unsern frühern Zustand erlangen können, wenn auch Einer nur von uns übrig bleiben sollte, denn so heißt es: „Fürchte dich nicht, Wurm Jacob“ (Jes. 41, 14); denn was ist vom Menschen übrig, wenn er zum Wurm im Grabe geworden?

12. Rufari. Auf diese Weise lebt er in der Verbannung ein angenehmes Leben, und es wächst die Frucht seines Glaubens in dieser und in jener Welt; wer hingegen die Verbannung mit Widerwillen erträgt, der bringt sich leicht um seine Welt und um seine Zukunft.

13. Meister. Was sein Vergnügen noch vergrößert, ist, daß er über Alles, was er von der Welt genießt, und was ihn von derselben trifft, einen Segen spricht.

14. Rufari. Wie so? Diese Segensprüche sind ja eine Mühe mehr?

בכמה מעלות טובות למקום עלינו<sup>1</sup> ולא יהיה רחוק בעיניו איך נשוב לקדמותינו אפי' אם לא ישאר ממנו אלא אחד וכמו שאמר אל תיראי תולעת יעקב כי מה הוא הנשאר מן האדם כששב תולעת בקברו:

י"ב אמר הכוזרי כמו זה יהיה בגלות חיים ערבים ויפירה<sup>2</sup> פרי תורתו בעולם הזה ובעולם הבא ומי שהוא סובל הגלות מתקצף כמעט שהוא מפסיד עולמו ואחריתו<sup>3</sup>:

י"ג אמר החבר וממה שיוסיף לו עריבות על עריבות שיברך חמיד<sup>4</sup> על כל מה שהוא מוצא מן העולם ומה שמצאו ממנו:

י"ד אמר הכוזרי ואיך הוא זה והברכות טורה יותר:

1) Anfangswort eines Stildes aus der Pesach = Hagada, in welchem die vorzüglichsten Wohlthaten Gottes gegen Israel aufgezählt werden.

2) Man kann יפירה entweder als Kal (יִפְרָה) auffassen, wonach פרי das Subject, oder als Hif. (יִפְרֶה), in welchem Falle das auch in ייה latende חסיד Subject ist; so Abendana: produzira. Keinenfalls aber kann תורתו das Subject sein, wie bei Buxtorf: et uberes producet Lex ejus fructus. — Statt ויפירה hat Caspe: וימרה.

3) Unter dieser „seiner Welt“ ist das diesseitige Leben, und unter אחריתו das jenseitige zu verstehen.

4) Der Autor geht mit dieser Wendung auf die schon oben vorbereitete Besprechung der ברכות, Segens- oder Danksprüche über, welche einen großen und wichtigen Theil der jüdischen Gebetsordnung einnehmen. Er findet die Mühe, welche das Sprechen der Beracha verursacht, reichlich dadurch ersetzt, daß, da nur im Bewußtsein des Genusses der eigentliche höhere Genuß liege, die Beracha dazu diene, den Genuß dem Menschen zum Bewußtsein zu bringen; eine Absicht, die auch im Talmud ausgesprochen ist. Baba Kamma 91 b wird der Raub einer Beracha mit 10 Goldstücken gebüßt, vergl. daselbst Tosaf. וי"י und Chol. 87 a. — Moscato citirt Parallelen aus Ibn-Sina's Metaphysik 8, 7: „Es giebt zweierlei Ursachen des Vergnügens; erstens das Ankommen des Angenehmen, das sich dem Menschen verbindet und sich ihm anschließt, wie z. B. ein angenehmer Ton für das Ohr, ein angenehmes Licht für das Auge, das Süße für den Gaumen; zweitens das Sichbewußtwerden und Empfinden des Genusses in der Seele des Fühlenden; denn wenn er z. B. schläfe, so würde er, wenn ihn auch etwas Angenehmes trifft, keinen Genuß haben, da das Bewußtsein des Genusses fehlt“ und Ibn-Roschd's Metaphysik 12, 39: „der Grund des Vergnügens ist die Wahrnehmung des Wesens desselben, und so umgekehrt ist das Bewußtsein von dem Unangenehmen, das ein lebendes Wesen trifft, Ursache zu Kummer und Schmerz. Aus allem diesen geht hervor, daß die Stufen des Vergnügens durch die Stufe des Guten und Angenehmen in dem Wahrgenommenen, der Vollkommenheit seiner Verbindung mit Wahrnehmenden und die Stufe seines Bewußtseins und Wissens von dem Wahrgenommenen bedingt sind, und daher sagt Ibn-Sina in dem erwähnten Buche, daß der Gebildete und am feinsten Fühlende auch den höchsten Genuß habe.“

15. Meister. Ist nicht der vollkommene Mensch geeigneter, von dem Bewußtsein des Vergnügens im Essen und Trinken zu sprechen, als das Kind und das Thier, wie wieder das Thier für das Vergnügen geeigneter ist, als die Pflanze, wiewohl die Pflanze sich fortwährend ernährt?

16. Rusari. Gewiß, weil das Bewußtsein und das Wahrnehmen des Genusses denselben steigert. Wenn man einem Trunkenen während seines Rausches Alles, was er nur an Speise und Trank wünscht, brächte, wenn er Gefänge hörte, mit seinen Freunden zusammen wäre, seine Geliebte ihn umarmte, und ihm alles dies, nachdem er von seinem Rausche erwacht, erzählt würde, so würde er sich betrüben, und Alles für verloren achten, nicht für gewonnen, weil ihm diese Genüsse nicht in einem Zustande wurden, da er sie wahrnehmen und sich daran ergötzen konnte.

17. Meister. Die Erwartung des Genusses, das Sichbewußtwerden desselben und das Denken an ihn, so lange man ihn entbehrt, verdoppelt den Genuß. Das ist eben ein Nutzen der Segensprüche für den, welcher gewohnt ist, sie mit Andacht und Sinn zu verrichten; denn sie führen der Seele das Bild des Genusses vor und leiten zum Dank gegen den Geber; man war gleichsam schon auf die Entbehrung gefaßt, und empfindet also jetzt desto größere

ט"ו אמר החבר הלא האדם השלם יותר ראוי שיספר<sup>1</sup> בהרגשת ההנאה במה שיאכל וישתה מהחינוק והבהמה כאשר הבהמה יותר ראויה להנאה מהצמח אף על פי שהצמח נוון תמיד<sup>2</sup>:

ט"ז אמר הכוזרי כן הוא ליתרון החוש וההרגש בהנאה כי אם היו מביאים אל השכור כל אשר יתאוה והוא בענין שכרוחו ממאכל ומשתה וישמע הנגונים ויתחבר עסמה שיאהב ותחבקו אהובתו ויסופר לו כל זה כשירפא משכרוחו היה רואג על זה ויחשוב הכל הפסד ולא ריוח מפני שלא באו לידו ההנאות ההם והוא בענין שירגיש וינעם בהם:

י"ז אמר החבר ההודסמנות<sup>3</sup> להנאה והרגשתה ושיחשב בהעדרה קודם לכן כופל ההנאה וזה מתועלת הברכות למי שהוא רגיל בהם ככונה והכנה מפני שהם מציינות מן<sup>4</sup> ההנאה בנפש והשבח עליה למי שחננה וכבר היה מוזמן להעדרה ואז תגדל השמחה בה כמו שאתה אומר שהחינו

1) Moscato findet einen Anstoß in der Lesart שרספר, weil, wenn man sage, der Mensch könne mehr von dem Bewußtsein des Genusses sprechen, als das Thier, hiermit gesagt sei, daß das Thier auch davon sprechen könne, er will daher שיספר gelesen wissen: „man könne eher von dem Menschen ein Bewußtsein des Genusses prädiciren, als vom Thiere.“ Indeß ist dies Bedenken überflüssig. Von dem, der etwas hat, kann in Bezug auf den, der gar nichts hat, immer gesagt werden, er habe mehr als dieser (wenn überhaupt das „Sprechen“ hier strikt zu nehmen wäre), wie ja das Verhältniß zwischen Thier und Pflanze, das bald darauf berührt wird, ein ähnliches ist. — Statt השלם liest Var. הגמור.

2) Die Pflanze zieht fortwährend Nahrungsmittel an, das Thier nur von Zeit zu Zeit; aber nur das Thier genießt, weil es empfindet. — Der Ausdruck חמיר ist mannigfach mißverstanden worden. Buxtorf: etiamsi Planta quoque (?) perpetuo nutriatur. Abendana: con ser que siempre se sustenta de la planta (obgleich es — das Thier — sich beständig von der Pflanze ernährt). — R. Israel: מקבל מזונתו מן המצר חמיר.

3) Der Autor faßt hier zuerst das § 13—16 Gesagte zusammen, und kommt dann auf die Besprechung der Segensprüche, die in der täglichen Gebetordnung enthalten sind, als die das Schma begleitenden Segensprüche (ברכות ק"ש) und des Gebetes der Nachtzehn oder der vorzugsweise so genannten Tefilla.

4) Statt מן haben die ältesten Ausgaben מין, was aber wenig paßt.

Freude. So wenn du sagst: — — — „der uns am Leben erhalten und hat leben lassen;“ du warst schon auf den Tod gefaßt, und dankst, daß er dich hat leben lassen, indem du es jetzt als einen Gewinn betrachtest. Krankheit und Tod verlieren von ihren Schrecken, wenn sie dir nahen, weil du schon bei dir gerechnet und gefunden, daß du mit Gott noch gewonnen hast; während du nach deiner Natur — denn du bist Staub — eigentlich dies entbehren solltest, hat er dir Leben und Genüsse zukommen lassen, und dafür dankst du, betest ihn an und sprichst: „Gott hat gegeben, Gott hat genommen; der Name Gottes sei gelobt“ (Hiob 1, 21). So genießest du froh alle deine Lebetege. Wer nicht diese Weise befolgt, dessen Genuß ist nicht für einen menschlichen, sondern für einen thierischen zu halten, weil er ohne Bewußtsein stattfindet, wie wir dies bei dem Berauschten erklärt haben. — So bringt sich der Fromme den Inhalt eines jeden Segenspruches zum Bewußtsein, und faßt den Sinn desselben und was mit ihm zusammenhängt, auf. Bei „der die Lichte geschaffen“ denkt er sich die Anordnung der höhern Welt, die Größe jedes Einzelnen, die Größe ihres Nutzens, und daß sie doch neben ihrem Schöpfer wie der kleinste Wurm erscheinen, wenn sie auch an sich, wegen des großen Nutzens für uns, groß sind. Ein Beweis dafür, daß sie sich zu ihrem Schöpfer so verhalten, wie ich gesagt, liegt darin, daß seine Weisheit und Vorsehung in Bildung der Ameise und der Biene nicht geringer ist, als seine Weisheit und Vorsehung in Betreff der Sonne und ihrer Sphäre. Nur sind die Zeichen dieser Weisheit und Vorsehung bei der Ameise und Biene ihrer Kleinheit wegen zarter und schwerer zu erforschen. Das bedenkt er, damit ihm nicht die Himmelslichter zu groß erscheinen, und der böse Trieb ihn durch gewisse Ansichten der

וקיימנו<sup>1</sup> וכבר היית מוסיף למות ותודה על שהחייך ותראה זה ריוח ויקל בעיניך החולי והמות כאשר יבא מפני שכבר חשבת עם נפשך וראית שרוחת עם בוראך שאתה ראוי להעדר ממך כל טוב בטבעך כי עפר אתה והטיב לך בחיים וההנאות ותודה על כן ובעת שיסירם ממך תודה ותעבוד ותאמר ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מברך ותהיה נהנה כל ימך ומי שאינו אוהו הדרך הזה אל תחשוב כי הנאתו הנאה אנושית אך הנאה בהמית איננה מבינה כאשר אמרנו בשכור וכן יעלה החסיד אל לבו ענין כל ברכה ויבין הכונה ממנה ומה שהוא נתלה בה הנה יצייר ביוצר המאורות<sup>2</sup> סדר עולם העליון וגודל האישים ההם וגודל תועלתם ושהם אצל בוראם כקטן שברמשים ואם הם גדולים בעצמם לגודל תועלתו<sup>3</sup> בהם והראיה שהם אצל בוראם כאשר אמרתי שחכמתו והנהגתו ביצירת הנמלה והדבורה<sup>4</sup> איננה מקצרת מחכמתו והנהגתו לשמש וגלגלה<sup>5</sup> אך סימני החכמה וההשגחה יותר דקה ונפלאה בנמלה ובדבורה<sup>6</sup> עם קטנותם יחשוב בזה כדי שלא יגדלו בעיניו המאורות ויסיתוהו השטן בקצת דעות אנשי הרוחניות ויעלה בלבו שהם מועילים

1) Bekannter Spruch, der bei dem Erleben eines bedeutenden Ereignisses gesprochen wird D. Chaj. 225.

2) Schluß des ersten, längeren, das Schema einleitenden Segenspruches, beginnend mit ויצר יצור אור ובורא חשך Berach. 11b. Ueber jüngere Zusätze darin s. Zunz. OZ. S. 369 und 370. — Dieser Spruch soll, — nach dem Autor — dem Andächtigen vorzüglich das richtige Verhältnis zwischen Gott und den großen leuchtenden Weltkörpern ins Bewußtsein rufen, indem diese nicht weniger Schöpfungen Gottes seien, als das kleinste Insect, und ihre Thätigkeit keine selbstständige, sondern eine von Gott bestimmte und von ihm abhängige sei.

3) Statt dieser drei Worte hat Var. בעיני לגודל התועלת.

4) Var. setzt zu: והכלים.

5) Vergl. I, 68. IV, 25. V, 20 dritte הקדמה. Statt מחכמתו hätte man eher erwartet מחכמתו, wie es in der That V, 20 heißt.

6) Var. setzt zu: למה שהנהגה מהכחות והכלים.

Geisteranbeter verleite und ihn glauben mache, daß sie durch sich selbst nützen und schaden, während dies doch nicht der Fall ist und sie nur vermöge ihrer Eigenschaften wirken, gleich Luft, Feuer; gleich dem, wo es heißt: „Wenn ich seh' die Sonne, wie sie glänzt — — und im Stillen mein Herz abwich“ (Hiob 31, 26. 27). — So bringt er sich bei „Ewige Liebe“ zum Bewußtsein den Zusammenhang des göttlichen Geistes mit der zu dessen Aufnahme geeigneten Gemeinde, gleichwie das Licht mit einem klaren Spiegel zusammenhängt, und daß die Tora von ihm sei, als die Anfänglichkeit seines Willens, seine Herrschaft auf Erden, wie im Himmel zu zeigen; seine Weisheit habe nicht beschlossen, Engel auf Erden zu schaffen, sondern Menschen aus Samen und Blut, je nach dem Übergewicht von Elementen und dem Vorherrschen von Temperamenten vermöge einer glücklichen oder unglücklichen Constellation, wie im Sefer Jezirah erklärt ist. Und wenn nun ein Einzelner oder eine Gesamtheit sich läutert, so ruht auf ihnen dies göttliche Licht, leitet sie auf wunderbare, furchtbare, den gewöhnlichen Naturlauf überschreitende Weise, und dies heißt dann von ihm: Liebe und Freude. Der göttliche Geist hat aber nächst den Himmelslichtern und Sphären keinen gefunden, der seinem

ומויקים בעצמם ואיננו כן אבל באיכותם כרוח וכאש<sup>1</sup> ויהיה כמו שאמר אם אראה אור כי יהל ויפת בסחר לבי<sup>2</sup> וכן יתן אל לבו באהבת עולם<sup>3</sup> הדבק הענין האלהי בעדה המוכנה לקבולו כהדבק האור במראה הוכה ושהחורה מאצלו התחלת חפץ מטנו להראות מלכותו בארץ כהראותה בשמים ולא גורה החכמה שיברא מלאכים בארץ אבל אדם מורע ודם<sup>4</sup> מתגברים בהם הטבעים ומתנצחים בהם המדות<sup>5</sup> כפי התחלפות ההצלחה ורוע המול כאשר נתבאר בספר יצירה<sup>6</sup> וכאשר יוד מהם יחיד או קהל יחול עליו האור האלהי וינהיגנו בנפלאות ובנוראות יוצאות מסדר העולם הטבעי ויקרא זה מטנו אהבה ושמה<sup>7</sup> ולא מצא הענין האלהי מקבל מסכית לדברו דבק בסדר אשר צוה בו אחרי

1) Vergl. I, 77 Anf.

2) Auch andere Erklärer, z. B. Ibn-Esra haben in diesen Worten Hiobs eine Andeutung des Sabäismus finden wollen. Vergl. Arnheim z. d. St. und oben S. 141 Anm. 2.

3) Anfangsworte des zweiten kürzeren Segensspruches vor dem Sch'ma und zwar beginnt nach unserm Ritus nur die Beracha des Abendgebetes mit diesen Worten, die des Morgengebetes mit רבה רבה, während nach spanischem Ritus beide mit אהבה רבה anfangen. Diese Differenz findet im Talmud (Berach. 11 b) zwischen Samuel und den Rabbinen statt, indem jener רבה אהבה רבה mit Berufung auf Jerem. 2, 3 haben. Vergl. Maim. S. Keriat-Sch'ma 1, 6 (und Hag. Maim. dazu) D. Eaj. 60, 1. Der Autor folgt dem spanischen Ritus (er spricht hier vom Morgengebete). — Die Grundidee dieses Spruches ist (vergl. oben II, 50 S. 154): das Verhältniß zwischen Gott und Israel im Allgemeinen und die Offenbarung im Besondern. Entsprechend diesem Sinn will Samuel (Berach. 11 a) diesen Spruch als ein Surrogat der תורה gelten lassen. D. Eaj. 47, 7.

4) Vergl. oben S. 63 Anmerk. 2.

5) Wie schon oben I, 1 (S. 23) gesagt worden, ist die Verschiedenheit der einzelnen Menschen aus der verschiedenen Mischung der Elemente (aus deren Zusammenfügung Alles unter dem Monde besteht) und der Temperamente zu erklären. Unter טבעים sind die Elemente verstanden. Je nachdem diese nach der Oberherrschaft ringen (מתגברים, מתנצחים) wird jedes Individuum zu dem, was es ist; auf diese Zusammenfügung hat die Constellation der Gestirne in dem Augenblick der Geburt (der Empfängniß) Einfluß.

6) Vergl. Sefer Jezira Cap. 4. — Es bedurfte übrigens, wie es scheint, der Autorität des Buches Jezira, um den Autor zu dieser, mit seinem System in keinem notwendigen Zusammenhang stehenden Ansicht zu bestimmen. Vergl. III, 23 und IV, 8. 9.

7) Vergl. oben II, 50 S. 154.

Worte gern gehorcht und den von ihm befohlenen Wandel befolgt hätte, als (einzelne) Fromme unter den Menschen, die von Adam bis Jakob nur Einzelne waren, dann aber ein Volk wurden, auf dem der göttliche Geist ruhte als Liebe, „ihnen zum Gott zu sein“; das er dann in der Weisheit ordnete nach der Ordnung der Sphären, vier Fahnen nach den vier Quadranten der Sphäre, und 12 Stämme nach den zwölf Sternbildern, das Lager der Leviten in der Mitte aller Lager, wie es im Sefer Jezirah heißt: „Der heilige Tempel genau in der Mitte, und er trägt Alle“. Und alles dies sind Aeußerungen seiner Liebe, und diese preist er (im Gebete). Daran schließt er die Annahme der Tora in der Lesung des Sch'ma und in der Zusammenfassung der zur Annahme der Tora verpflichtenden Begebenheiten in „Wahrhaft und fest“; gleichsam als ob er, nachdem er über das Vorbergehende sich klar geworden, und zum Verständniß und Erkenntniß desselben gekommen, sich eine Verpflichtung auslegte, und Zeugen annahm, daß er sie auf sich genommen, wie die Väter vor ihm sie auf sich genommen, und die Kinder bis in späte Ewigkeiten sie auf sich nehmen sollen, wie es heißt: „Für unsere Väter, für uns, für unsere Kinder, für unsere Geschlechter ist dies eine gute, beständige Sache, ein unvergängliches Gesetz“. Hieran reiht er die Bande, welche das Judenthum zusammenhalten; er erkennt an: Gottes Eitlichkeit, Ewigkeit, seine Fürsorge für unsere Vorfahren, daß die Tora von ihm ist, und den Beweis für alles dieses, be-

המאורות והגלגלים<sup>1</sup> אלא חסידיו בני אדם היו יחידים מאדם ועד יעקב ואחר כן שבו קהל וחל עליהם הענין האלהי לאהבה להיות להם לאלהים<sup>2</sup> וסדרם במדבר כסדר הגלגלים ארבעה דגלים כארבעת רבעי הגלגל ושני עשר שבט כשנים עשר מזלות ומחנה הלויים בתוך המחנות כאשר אמר בספר יצירה והיכל קדוש מכון באמצע והוא נושא את כלם<sup>3</sup> וזה כלו מורה על אהבה ויהיה משבח עליה ויסמך לזה קבולו התורה בקריאת שמע ואחר כן במה שכולל אמת ויציב מהענינים הנוצחים לקבלת התורה כאלו אחר שנתבאר לו כל אשר קדם והבין אותו והכירו אסר על נפשו אסר והעיד עדים שקבלו כאשר קבלוהו האבות לפניו וכן יקבלוהו הבנים עד עולמי עד כמו שהוא אומר על אבותינו עלינו ועל בנינו ועל דורותינו דבר טוב וקיים חק ולא יעבור ואחר כן מסדר הקשרים אשר בהם ישלמו קשרי היהודים והיא שיורה באלהותו יתברך ובקדמותו ובהשגחתו על אבותינו ושהתורה מעמו<sup>4</sup> ובמופת

1) Man erinnere sich, daß nach dem damaligen Glauben die Sterne und Sphären für besetzte, denkende Wesen gehalten wurden. S. oben S. 94 Anmerk. 2.

2) Vergl. I, 47 (S. 41) 95 (S. 65) ferner S. 75 Anm. 2 und das Gleichniß I, 109.

3) Dieselbe Stelle aus Sefer Jezira von ה"ל bis במצא wird auch unter IV, 25 citirt und findet sich mit etwas abweichender Lesart im Sefer Jezira Cap. 4. Der Sinn ist: So wie in einem Quadrat der Mittelpunkt es ist, der die vier Seitenflächen bebingt und sie zu dem macht, was sie sind, so war auch der göttliche Geist, repräsentirt durch das in der Mitte der vier Fahnen lagernde levitische Lager mit dem heiligen Zelte das eigentlich belebende Princip Israels. — Die Anordnung der Lagerung Israels in der Wüste, wie sie Num. Cap. 2 beschriebenen wird, hat frühzeitig zu mythisch=allegorischen Auslegungen Anlaß gegeben. Vergl. Pesikta rabbati Cap. 4 (f. 6 b, ed. Breslau) ... וְכֵן חֹדֶשׁ בִּשְׁנֵי י"ב מִלֹּחַ בְּרִקְעַ בְּכֹחַ כָּל אֱלֹהִים שְׁבִטֵי יִשְׂרָאֵל י"ב. Bamidbar Rabb. Cap. 2 f. 178 d והגלים מסדר הב"ה סמדרם ונכונם ורחות העולם ונכונם ורחות העולם. Imman Aboab. Romol. p. 137 ff. — Ebenso bei den Karaiten. Ahr. b. Elia zu Gen. 49 (bei Rosgarten libri coronae legis p. 87): כל אלה שבטי ישראל ... למספר ב"י שהם כרמות מערכת העליונה שנחלקת לשנים: והשנים לארבעה חלקים והחלק ש' לו ראש ואמצע וסוף והי' י"ב חלקים ע"ב העשרים י"ב מערכת לקראת מערכת וכו' Vergl. dens. zu Deut. 33 (p. 95).

4) Anerkennung Gottes: אלהיו שאתה ה'; Ewigkeit Gottes: נקרא שמך; Vor-  
setzung: אשרי אש שישמע למצותך; Gültigkeit des Gesetzes: עזרת אבותינו.



siegelt durch den Auszug aus Aegypten; so heißt es: „Wahr, daß du der Ewige, unser Gott, — wahr, daß dein Name von Ewigkeit her — — Hülfe unseren Vorfahren — — wahr, daß du uns aus Aegypten erlöst, Ewiger unser Gott — —“. Wer alles dies in vollkommenem Sinne vollendet, der ist ein wahrhafter Israelit, und kann mit Recht erwarten, des göttlichen Geistes, der an den Israeliten mit Ausschluß der andern Nationen haftet, theilhaftig zu werden; leicht wird es ihm dann, vor der Schechina zu stehen, er bittet und findet Erhörung. — Er hat nun die Pflicht, die Geißla der Tefilla in möglichster Eile und Beiferung anzuschließen, wie wir schon erklärt, und stellt sich zur Tefilla auf die Weise, die wir bei den ganz Israel umfassenden Segenssprüchen erwähnt haben. Denn Bitten und Gebete für das, was der Einzelne nur auf sich beschränkt, sind dem freien Willen überlassen, und ist dafür Jedem, der da will, ein fester Platz in „Erhörer des Gebetes“ angewiesen. — Bei dem ersten Segensspruch, genannt „Väter“, bringt er sich zum Bewußtsein die hohe Stufe der Väter, daß der Bund Gottes mit ihnen ewig ist und nie vergeht, wie er auch sagt: „Er bringt einen Erlöser für ihre Kindeskinde“; bei dem zweiten Segensspruch, genannt „Großthaten“, daß Gott fortdauernde Herrschaft über diese Welt äußert, nicht wie die nur auf Erfahrungen sich stützenden Naturforscher glauben; er bringt sich zum Bewußtsein, daß er die Todten beleben wird, wenn es ihm gefallen wird, so unwahrscheinlich auch dies nach dem System der Naturforscher ist; so „läßt er Winde wehen u. s. w., nach seinem Willen „löst er Gebundene“, was ja aus der Geschichte der Israeliten be-

על כל זה והוא החתום ביציאת מצרים כמו שאמר אמת שאתה הוא ה' אלהינו אמת לעולם<sup>1</sup> הוא שמך ועזרת אבותינו ואמת ממצרים גאלחנו ה' אלהינו ומי שהשלים כל אלה בכונה גמורה הוא ישראל אמתי וראוי לו שיקוה להרבך בענין האלהי הדבק בבני ישראל מבלעדי שאר האומות<sup>2</sup> ויקל עליו לעמוד לפני השכינה וישאל ויבקש והתחייב לסמוך גאולה לחפלה בתכלית החריצות והזריזות<sup>3</sup> כאשר הקדמנו<sup>4</sup> ויעמוד לחפלה על התנאים אשר קדם בברכות הכוללות כל ישראל כי הבקשה והתפלה במה שמתיחד אינם אלא מן הרשות וכבר קבעו לזה מקום בשומע תפלה כמי שהוא רוצה<sup>5</sup> ויתן אל לבו מהברכה הראשונה הנקראת אבות מעלת אבות ושברית האלהים קיים להם עד עולם לא ימוש כמו שהוא אומר וטוביא גואל לבני בנייהם ומהברכה השנית הנקראת גבורות כי לאלהים בעולם הזה ממשה מחמדת ואיננו כאשר חושבים הטבעיים אשר נסום<sup>6</sup> ויתן אל לבו שהוא מחיה המתים בעת שירצה עם רוחק זה מהקשת הטבעיים וכן משיב הרוח וולתו ובחפצו מתיר אסורים וולתו וכבר התבאר זה מעניני

1) Var. מעולם.

2) Moscato; R. Israel und Brecher müssen hier ימים einschalten, vergl. oben § 8 und 9.

3) Vergl. Berach. 4b, 9b. wo die Pflicht die Geißla (den dem Sch'ma folgenden Segensspruch גאל ישראל) der Tefilla anzuschließen, aus der Aufeinanderfolge von Ps. 19, 15, 20, 2 gefolgert wird, und zwar besonders im Morgengebete, von dem der Autor auch hier speciell spricht. R. Jona zu Alfasi Berach. Anf.: להשמיע ביום שחק בו ית' להשמיע ביום שחק בו ית' וולתנו.

4) Bezüglich auf oben § 5.

5) Sämmtliche Bitten in der Tefilla sind im Plural gesagt und auf ganz Israel bezüglich. Für Privatbitten, die Jemand vorzutragen hat, ist die 16. (15.) Bitte שומע תפלה bestimmt; indeß kann man eine Bitte für einen Kranken auch in die 8. und für die Fruchtbarkeit des Jahres in die 9. einschalten; nur die ersten 3 und die letzten 3, welche nicht eigentlich Bitten, sondern Lobpreisungen sind, erhalten keine Einschaltung. Ber. 34a. Maim. §. Tef. 1, 4, 6, 3. D. Chaj. 10, 1. Junj. WB. S. 367, 4.

6) Var. שהוא על הטבעיים אשר נתנם וידמו שאין בו ית' יכולת לשנות הטבעיים אשר נסום שהוא על הטבעיים אשר נסום.

wiesen ist. Nachdem er seinen Glauben an die Väter und an die Großthaten bezeugt, welche in ihm die Vorstellungen von dem Zusammenhange Gottes mit dieser sinnlichen Welt erregen, erkennt er in der „Heiligung“ Gottes, nämlich „du bist heilig —“ an, daß Gott zu erhaben, heilig und groß ist, als daß ihn irgend eine körperliche Bezeichnung treffen, oder ihm anhaften könne. Bei diesem Segensspruche bringt er sich alles das zum Bewußtsein, was die Philosophen von der Heiligkeit und Erhabenheit aussagen, nachdem er in „Väter“ und „Großthaten“ seine Göttlichkeit und sein Königthum anerkannt; denn durch sie ist uns bewahrheitet, daß wir einen Herrscher und Gebieter haben. Ohne sie befänden wir uns in den Zweifel der Philosophen und derer, die an die Ewigkeit der Welt glauben, daher mußte: „Väter“ und „Großthaten“ der Heiligung Gottes vorangehen. Nachdem er hiermit seine Heiligkeit und Erhabenheit ausgesprochen, fängt er an mit den Bitten um die Bedürfnisse des gesammten Israel. Denn ein Gebet, das erhört werden soll, muß von einer Gesammtheit

בני ישראל ואחר שיאמין באבות וגבורות שהם מדמות שהוא יחברך נחלה בעולם הזה הגופני ירוממוה ויקדישוהו ויגדלוהו שישגהו או יתלה בו דבר מספרי הגופניים בקדושת השם יחברך והיא אתה קדוש<sup>1</sup> ויתן אל לבו סהברכה הואת כל אשר ספרוהו בו הפילוסופים מהקדושה והרוממות אחר שיקיים אלהותו ומלכותו באבות וגבורות כי בהם נחברך אצלנו שיש לנו מושל ומצוה ולולי הם היינו מסתפקים<sup>2</sup> בדברי הפילוסופים עם אנשי הקדמות והתחייב להקדים אבות וגבורות על קדושת השם ולאחר שמקדשו ומרוממוהו כזה יתחיל בבקשת צרכיו בכלל<sup>3</sup> כל ישראל כי החפלה הנענית אינה כי אם לקהל<sup>4</sup> או לאחר

1) Vergl. unter IV, 3: וקדוש הוא כנוי שהוא נקדש ומרומם מהשתוות לו מדה ממדת הברואים ואם יקרא בהם הוא דרך העברה וע"כ שמע ישעיהו קדוש קדוש קדוש עד אין תכלית והטעם שהוא נקדש ומרומם משתשיגהו מאומה מטומאות העם אשר ישכון כבודו ביניהם.

2) מסתפקים, die Ausleger sind über den Sinn, den dieses Wort hier hat, nicht einig. Moscato vergleicht Jes. 2, 6 und scheint alsdannסתפק als Passiv von הספיק, also sich begnügen, zu betrachten (שהיה מספיק להם לרוממו כמו שירוממוהו הפילוסופים) wonach auch Buxtorf: acquiesceremus in verbis Philosophorum; unbestimmter Abendana: se entenderia que siguiamos la opinion de los Philosophos, Moscato folgt auch die Brecher'sche Erklärung. R. Israel nimmt aber (mit uns) סתפק von ספק zweifeln, weicht aber in sofern von unserer Auffassung ab, daß er sagt דבריו הפילוסופים. — Unsere Erklärung, wonach סתפק überhaupt „sich in Zweifel befinden“ heißt, schien uns dem Zusammenhange am angemessensten. Vergl. I, 13, 65. 67. IV, 13. V, 14.

3) Das בכלל scheint hier sowohl die Fassung des Gebetes in der Mehrzahl (wie es schon oben hieß ישראל כל הכוללות כל ישראל), als auch das Beten in und mit einer Gemeinde zu bezeichnen; so § 19 Anfang: שיתפלל היחיד תפלת הצבור ושהיה תפלתו בצבור.

4) Die hiermit berührten und § 19 weiter ausgeführten Ideen des Autors über den Vorzug des Gemeinbebetes vor dem Einzelgebet gründen sich fast alle auf talmudische Sätze, von denen wir einige hier anführen wollen; Ber. 29 b: Abaji sagte: Immer suche man sich (beim Sprechen des Begebetes) mit einer Gemeinde zu vergesellschaften (Raschi: man spreche das Gebet nicht in der Einheit, sondern in der Mehrheit, weil auf diese Weise das Gebet erhört wird). Daf. 6 a: Abba Binjamin sagte: „Des Menschen Gebet wird vorzüglich in der Synagoge erhört, denn es heißt: „Zu hören auf den Gesang und das Gebet (1 Kön. 8, 28), wo Chor = Gesang, dort auch Gebet.“ Rabin bar Aba im Namen des R. Jizchak: „Woher, daß Gott in der Synagoge zugegen ist? — Gott steht in der Gemeinde Gottes (Ps. 82, 1); woher, daß unter zehn, die zusammen beten, die Schekina ist? Gott steht in der Gemeinde Gottes.“ (Vergl. Abot 3, 7). — Daf. 7 b: „R. Jizchak fragte R. Nachman: Warum ist der Herr nicht in die Synagoge gekommen? — — — weil R. Jochanan im Namen des R. Simon ben Jochai gesagt: Was heißt

ausgehen, oder von einem Einzelnen, der einer Gesamtheit gleichkommt, an dergleichen es aber in unserer Zeit fehlt.

18. Rufari. Wie so das? Ist es nicht besser, daß sich der Mensch auf sich zurückziehe? ist da nicht seine Seele lauterer, seine Ideen gereinigter?

19. Meister. Nein, das Gebet der Gesamtheit hat mannigfache Vorzüge. Die Gesamtheit z. B. bittet nicht um das, was dem Einzelnen Schaden bringt; der Einzelne aber bittet vielleicht um Etwas, wodurch er andern Einzelnen schadet, und vielleicht sind unter diesen Einzelnen wieder Solche, die um Etwas bitten, was ihm schadet. Es ist aber eine notwendige Eigenschaft eines zu erhörenden Gebetes, daß es auf etwas gerichtet sei, was der Welt nützt und ihr in keiner Weise schadet. Ferner bringt der Einzelne sein Gebet selten ohne unvorzügliche oder vorzügliche Fehler zu Ende. Daher hat man festgesetzt, daß der Einzelne das Gesamtgebet bete, und daß er dies Gebet mit der Gemeinde, nämlich mit nicht weniger als zehn, wenn er nur irgend kann, verrichte, damit die einen ergänzen, was die andern ohne oder mit Vorzug ausgelassen, und so aus Allem ein vollkommenes Gebet mit reinem Sinn zusammengefügt werde, der Segen auf das Ganze herabkomme und jedem Einzelnen sein Antheil daran werde. Der göttliche Geist ist nämlich einem Regen zu vergleichen, der irgend ein Land besenkt, wenn das ganze Land ihn verdient, so daß oft ein Einzelner mit eingeschlossen wird, der ihn nicht verdient, aber der Gesamtheit wegen ihr Glück theilt. Und umgekehrt: wenn der Regen irgend einem Lande versagt wird, weil das ganze Land ihn nicht verdient, so werden hierin auch oft Einzelne eingeschlossen, die ihn eigentlich verdienten und diese leiden durch die Mehrzahl. Denn

שיהיה במקום קהל והוא נעדר  
בזמננו זה:

י"ח אמר הכוורי ולמה זה הלא  
שיתחד האדם יותר טוב ותהיה  
נפשו זכה ומחשבתו פנייה יותר:  
י"ט אמר החבר אבל היתרון  
לקהל מכמה פנים מהם כי הקהל  
אינם מתפללים כמה שיש הפסד  
ליחידים והיחיד אפשר שיחפולל כמה  
שישבו הפסד ליחידים אחרים ואפשר  
שיש ביחידים מהם מי שיחפולל כמה  
שיש בו הפסד ומתנאי התפלה  
הנענית שחיהיה כמה שיועיל העולם  
ולא יזיקו בשום פנים ומהם שמעט  
הוא שחשלים תפלה ליחיד מבלי שגגה  
ופשיעה וכן קבעו לנו שיחפולל היחיד  
תפלו בצבור בעוד שיוכל לא פחות  
מעשרה<sup>1</sup> כדי שישלם בקצתם מה  
שיחסר בקצתם בשגגה או בפשיעה  
ויסדר מהכל תפלה שלמה בכונה  
זכה ותחול הברכה על הכל ויגיע לכל  
אחד מהיחידים חלקו ממנה כי הענין  
האלהי כמטר מרוה ארץ מהארצות  
כשתהיה הארץ כלה ראויה לו ואפשר  
שיכלול בה מי שאינו ראוי לו מהיחידים  
ויצלחו בעבור הרוב<sup>2</sup> ובהפוך זה שימנע  
המטר מארץ מהארצות מפני שהארץ  
כלה אינה ראויה לו ואפשר שיכלול  
בה יחידים היו ראויים לו ומנע מהם  
בעבור הרוב אלא שדיניו יחברך

das: Ich, mein Gebet kommt zu Dir, Ewiger, zur Zeit des Wohlgefallens? (Ps. 68, 14). Wann ist die Zeit des Wohlgefallens? „Die Stunde in der die Gemeinde betet.“ — Ähnlich R. Jose ben Chanina und R. Asa ben Chanina, daselbst. — Gebet mit der Gemeinde ist eines der drei Dinge, die Gott und sein Volk aus der Gefangenschaft erlösen, wie wiederum die Vernachlässigung des Besuches des Gotteshauses Verbannung zur Folge hat. Der fleißige Besuch des Gotteshauses erwirkt den babylonischen Juden, daß der Segen eines langen Lebens, der nur für Palästina (Deut. 11, 4) versprochen ist, auch auf sie ausgebeht wird. Berach. 8a. Vergl. übrigens Simon Duran zu Abot II, 4. — Die hiermit übereinstimmende Ansicht der Karaiten s. bei Trigl. Diatr. p. 301.

1) Das Minimum der zu einem öffentlichen Gottesdienste erforderlichen Personenzahl ist zehn (erwachsene Männer). Maim. §. Tefilla 8, 5.

2) Maim. §. Tefilla 8, 1: Das Gebet einer Gesamtheit wird immer erhört, und sogar, wenn Sünder darunter sind, weiß doch Gott das Gebet einer Menge nicht zurück.

Gottes Gerichte sind universell. Doch bleibt diesen Einzelnen die Vergeltung im künftigen Leben, und auch in diesem Leben giebt er ihnen einen guten Ersatz, und läßt ihnen ein Glück widerfahren, das sie vor ihren Nachbarn auszeichnet. Wenige aber sind, die vor einer universellen Strafe gerettet werden. Wer nur für sein eignes Bedürfniß betet, der ist dem zu vergleichen, der sein Haus allein befestigen und sich nicht seinen Landsleuten zur Beihilfe bei Befestigung ihrer Mauern anschließen will; er hat große Kosten und lebt in steter Gefahr. Wer sich aber dem anschließt, was die Gesamtzahl unternimmt, hat wenig Kosten und befindet sich in Sicherheit; denn was dem Einen mangelt, ersetzt ein Anderer, und so befindet sich das Land auf der möglichst hohen Stufe der Macht, und auch jeder Einzelne genießt durch eine geringe Ausgabe mit Recht und Uebereinkommen von dem Segen desselben. Daher nennt Plato das, was man von wegen des Gesetzes vorausgibt, den Antheil der Gesamtheit. Sobald der Einzelne sich dem Gesamtantheil entzieht, sofern dieser nämlich zum Wohle der Gesamtheit, von der er selbst ein Theil ist, verwendet wird, und glaubt ihn besser für sich benutzen zu können, so sündigt er gegen die Gesamtheit und noch mehr gegen sich selbst. Denn der Einzelne verhält sich zur Gesamtheit, wie ein Glied zum gesammten Körper. Wollte der Arm sein Blut verweigern, wenn ein Aderlaß nothwendig geworden, so würde der ganze Körper und mit ihm der Arm Schaden leiden. Es muß also ein besonderes Augenmerk für

עולמים ואצילות הברך הגמול ליחידים ההם בע"ה ועוד שבעולם הזה יתן להם תמורה טובה ויטיב להם בקצת טובה יהיו בה נכרים משכניהם אך מעט שינצלו מהעונש הכולל הצלה גמורה ומשל משהתחלל לצורך עצמו כמשל מי שהשתדל לחזק את ביתו לברו ולא רצה להכנס עם אנשי המדינה בהעדרם על חזק חומותם הוא מוציא הרבה ועומד על הסכנה ואשר יכנס במה שנכנסים בו הצבור מוציא מעט ועומד בכטחה כי מה שמקצר ממנו אחד משלימו אחר ותקום המדינה בחכמה \* מה שיש ביכולת יהיו אנשי מגיעים כלם אל ברכה בהוצאה מועטה עם הדין וההסכמה ועל כן קורא אפלטון מה שיוציא בצד התורה חלק הכל \* ובעוד שיתעלה היחיד מחלק הכל והוא שיש בו חקנת צבור אשר הוא חלק ממנו וחשב כי יותירו לעצמו הוא חוטא על הכל וחוטא לנפשו יותר כי היחיד בכלל צבור כאבר האחד בכלל הגוף ואלו היה מקפיד הורוע על דמו כשהוצרך אל ההקוה היה נפסד הגוף כלו וחפסד הורוע בהפסדו \* אך ראוי

1) Die Ausgaben weichen hier in den Lesarten ab. Fano und Ben I haben דני' יה' אלה דני', was auch einen erträglichen Sinn giebt, so auch Buxtorf: et sic quidem sit secundum judicia dei mundana seu temporalia, und Abendana: estos son los juizios de Dios en este mundo. Moscato's Lesart ה' דני' יה' אלה giebt keinen Sinn, und H. Israel (dem Brecher folgt) hat auch noch nicht Alles verbessert, wenn er אלה statt אלה liest, da es noch immer heißen müßte יה' דני'. — יה' דני' kann sowohl für allgemein, universell, als: „für diese Welt“ genommen werden.

2) Brecher übersetzt: „nach der möglichsten Zweckmäßigkeit“. Aber הכלי' heißt nicht Zweckmäßigkeit, sondern: das Äußerste, und wird bekanntlich zu Bildung von Superlativen (Wf. 139, 22) gebraucht.

3) Die Ideen des Autors über das Verhältniß des Einzelnen zum Staatsganzen finden treffende Parallelen in Plato's Republik p. 369 b c. 374 a ff. 434 b ff. 464 b.

4) Vergl. Sofar מ' (woher — wie Moscato meint — der Autor die Vergleichung der Gemeinde mit dem Körper genommen; man denke aber an die Fabel, welche Menenius Agrippa dem Volke auf dem heiligen Berge erzählt: Liv. 2, 33): „Wenn die Frommen von Leiden oder Unglücksfällen betroffen werden, um die Welt zu süßnen, so werden alle Schuldigen der Zeit gesüßnt. So ist es bei den Gliedern des Körpers: Wenn alle Glieder in Leiden sich befinden,

den Einzelnen sein, den Gesamtantheil zu geben, und sich ihm nicht zu entziehen. Und weil das etwas ist, was man durch Speculation nicht erreichen kann, so hat Gott Befehle über Zehnten, Priesterabgaben, Opfer u. s. w. gegeben; das nämlich ist der Gesamtantheil vom Vermögen; von Handlungen: Sabbathe, Feste, Schemita, Jubel u. dgl.; von Reden: Gebete, Segenssprüche, Lobpreisungen; von Gefühlen: Liebe, Ehrfurcht, Freude. — Unter den Bitten nimmt mit Recht die Bitte um Verstand und Erkenntniß die erste Stelle ein, weil durch sie der Mensch zur Annäherung an seinen Gott gelangt; darum ließ man auch: „der du uns Erkenntniß verleihst“ dem unmittelbar darauf folgenden: „der du Wohlgefallen hast an Besserung“ vorangehen, auf daß jene Erkenntniß und Einsicht sich auf dem Gebiete der Religion und des Gottesdienstes bewege. Und weil kein Mensch ohne Sünde und Vergehen sein kann, so muß man auch um Vergebung der Sünden in Gedanken und in der That bitten, wie in dem Segensspruche: „Gnädiger, der du so viel verzeihst“ geschieht. An diese Bitte schließt sich die Folge der Verzeihung, nämlich die Erlösung aus unserm Zustande, anfangend: „Sieh doch unser Elend“ und schließend: „Erlöser Israels“. Hierauf folgt die Bitte um Gesundheit des Körpers und der Seele, und unmittelbar darauf in der „Segnung der Jahre“ die um Gewährung ihrer Nahrung zur Erhaltung ihrer Kraft. Dann kommt die Bitte um die Sammlung der Verbannten in: „der du versammelst die Verstreuten deines Volkes Israel“, und darauf die um Offen-

ליחיד לסבול הצער עד המות בצד חקנת הכל והנחוך ממה שעיין עליו היחיד הוא חלק הכל שיחננו ולא יתעלם ממנו ומפני שלא היה דבר שחשיגו ההקשה<sup>1</sup> צוה הכורא במעשרות והמתנות והקרבות וזוהי זה והוא חלק הכל מהממונות אך מהמעשים השבתות והמועדים והשטות והיובלים וכיוצא בהם ומהמאמרים התפלות והברכות והתושבתות ומהמדות האהבה והיראה והשטחה והראויה<sup>2</sup> להקדים מהבקשות בקשת השכל והרעת שבתם יגיע האדם להתקרב אל אלהיו על כן הקדים חונן הרעת סמוכה אל מה שאחריה רוצה לומר הרוצה בחשובה כדי שתהיה החכמה והרעת והבינה והיא בדרך התורה והעבודה כמו שהוא אומר השיבנו אבינו לחורתך ומפני שאי אפשר לאדם כלתי חטא ופשע התחייב להתפלל על סליחת החטא במחשבה ובמעשה בברכת חנון המרבה לסלוח וסומך אלהתפלה הואת תולדת הסליחה והיא הגאולה ממה שאנחנו בו ומתחיל ראה נא בענינו וחונן גואל ישראל ואחר כך יתפלל על בריאות הגופים והנפשות וסומך לתפלה הואת הודמנות מוונם לשמירת כחם בברכת השנים ואחר כך יתפלל על קבוצ הגלות במקבץ נדחי<sup>4</sup> ישראל ויסמך לו הראות הצדק

und eine schwere Krankheit auf ihnen lagert, so muß ein Glied verletzt werden, damit alle geheilt werden, und welches ist das: der Arm. Der Arm wird verletzt, Blut herausgelassen und so allen Gliedern des Körpers Heilung bereitet. So auch hier. Die Bewohner der Welt sind wie Glieder untereinander“ u. s. w.

1) Vergl. oben II, 50 (S. 152). 56 (S. 158).

2) Diese Angabe des Princips, nach dem die einzelnen Sprüche der Tefilla aufeinanderfolgen, weicht in mancher Beziehung von der im Talmud (Megilla 17 b) gegebenen ab.

3) Vergl. Ezech. 34 = Jerem. 7, Einl. (S. 206 a).

4) נדחי von נדח, ein schon in der Schrift häufiger Ausdruck für die verbannten Israeliten (Deut. 30, 4. Neh. 1, 9), im N. T. διασπαρμένοι, διασπορά Joh. 1, 1. 1 Petri 1, 1.

barung der Gerechtigkeit und der Verbindung des göttlichen Geistes mit uns: „regiere du allein über uns“. Hierauf folgt in dem „Spruch gegen die Keger“ die Bitte um Ausscheidung der Schladen und Vertilgung des Frevels, und darauf die Bitte um Erhaltung des reinen Kleinods, wie es heißt: „Meher die Gerechten und die Frommen — —“. Dann kommt die Bitte, das Leid Jerusalems zu entigen, und es wieder zum Ort seines Wohnsitzes zu machen; hierauf die Bitte um den Messias, Sohn Davids. Hiermit sind die weltlichen Bedürfnisse abgethan. Nun bittet man um die Erhöhung der Gebete in „Erhöher des Gebets“ und bald darauf um die sichtliche Offenbarung der Schechina, wie sie den Propheten, Frommen und den aus Aegypten Ziehenden wurde, mit den Worten: „unsere Augen mögen sehen, wenn du nach Zion zurückkehrst“ und mit dem Schlusse: „der du zurückführst deine Schechina nach Zion“. Hier stellt man sich vor, als stehe man der Schechina gegenüber, und beugt sich vor ihr, wie sich die Israeliten beugten, wenn sie die Schechina erblickten. Die Beugungen des „Wir danken“ werden in dem Dankesbittensprüche, welcher den Dank für die gesammten Wohlthaten Gottes und die Lobpreisung dafür enthält, verrichtet, und: „der Frieden macht“ daran gefügt; hiermit wird geschlossen, um von der Schechina mit Frieden zu scheiden.

20. Rufari. Es bleibt mir gar kein Anlaß mehr zum Fragen, weil ich Alles so vortrefflich angeordnet finde. Und das, was ich an euren Gebeten auszusagen hätte, nämlich daß ich in euren Gebeten

וחבור הענין האלהי כמה שאומר מלך עלינו אתה לבדך ואחר כן יתפלל לבער הסינים ולעקור הודון בברכת המינים<sup>1</sup> וסומך לה שמירת הסגלה הוכה באמרו על הצדיקים ועל החסידים ואחר כן יתפלל להשיב שבות ירושלם ולשומה מקום שכינתו ויתפלל סמוך לה על משיח בן דוד וירושלם<sup>2</sup> וישלים מהצרכים העולמים ואחר כן יתפלל על קבול התפלות בשומע תפלה ויתפלל סמוך לה להראות השכינה עין בעין כאשר היחה לנביאים ולחסידים וליצאי מצרים לאמרו ותחינה עינינו בשוכן לציון ויחחום המחיר שכינתו לציון<sup>3</sup> ויחשוב בלבו שהשכינה נצבת נגדו וישתחוה לנכחה כאשר היו ישראל משתחווים בראותם השכינה ויכרע כריעות מודים בברכת הודאה<sup>4</sup> שהוא כוללת ההודאה בטובותיו יחברך והשבח עליהם יחדיו וסומך לה עושה שלום שהוא החתימה כדי שתהיה פטירתו מלפני השכינה בשלום:

כ אמר הכוזרי לא נשאר לי מקום שאלה מפני שאני רואה כל הענינים מתוקנים ומסודרים ואשר הייתי חופשו עליכם והוא מיעוט מה

1) ברכת המינים der Segensspruch in Betreff der Keger ist der mit וּמְלִשְׁמִים beginnende Spruch. Er wurde nach Ber. 28 b. Meg. 17 b. Maim. §. Tefilla 2, 1 auf Aufforderung des R. Gamliel von Samuel dem Kleinen redigirt und war ursprünglich wider die damaligen Sekten, besonders Sabbucäer gerichtet, daher auch הצדיקים ברכת. Maim. bezieht ihn auf „Epiturdäer“, also diejenigen (Juden), die die Prophetie und überhaupt jede Offenbarung leugnen, oder die Prophetie Moses bestreiten, oder die da sagen, Gott wisse nichts von den Handlungen der Menschen (Maim. §. Tefsuba 3, 8); unser Autor unten § 65 (vergl. das.) nur auf die Sabbucäer (s. Xefef Mischue zu Maim. §. Tefilla 2, 1). Bekannt sind die Beschuldigungen, welche die Juden wegen dieses Spruches erleiden mußten, daher auch die verschiedenen Lesarten in demselben, je nachdem die Censoren ihr Christenthum gefährdet glaubten. — Auch an unserer Stelle haben Moscato, R. Israel und Brecher die הסינים והחוטאים בדרך. לבער.

2) Daß וירושלם bei Moscato, R. Israel und Brecher fehlt, ist wahrscheinlich dem gleich darauf folgenden זוגזוגzuschreiben.

3) Vergl. oben S. 127, Anm. 2 und V, 23.

4) Vergl. I, 97 S. 66. — Nach Berach. 34 a wird zu Anfang und zu Ende der ברכת ההודאה eine Verneinung gemacht.

so wenig das künftige Leben erwähnt finde, das hast du mir schon dahin beantwortet, daß wer um die Verbindung mit dem göttlichen Licht schon in diesem Leben betet, wer betet, daß er es mit seinen Augen sehe und die Stufe der Prophetie erreiche, — die größte Annäherung an Gott, die für den Menschen möglich ist — gewiß schon um etwas gebetet hat, was mehr ist, als das künftige Leben, und mit dessen Erlangung er auch des künftigen Lebens gewiß ist. Denn wessen Seele dem göttlichen Geist sich anschließt, während sie noch von den Zufälligkeiten und Leiden des Körpers getrübt ist, wird sich ihm gewiß anschließen, wenn sie sich ganz ihm widmen und dieses trübe Behältniß verlassen kann.

21. Meister. Ich will dir dies durch folgen- des Gleichniß noch deutlicher machen. Es kam ein Mensch zum König, wurde von diesem in seine Nähe gezogen und erhielt die Erlaubniß, zu jeder Zeit, wo es ihm beliebte, zu ihm zu kommen. Er war so vertraut mit dem König, daß er diesen sogar aufforderte, in sein Haus zu kommen, und seinem Mahle beizuwohnen; jener that ihm dies, schickte auch die ausermähltesten seiner Fürsten zu ihm, kurz er that ihm, was er sonst keinem Menschen that. Wenn nun dieser Mensch mit oder ohne Vorfaß einen Fehler beging, und der König sich von ihm zurückzog, so hat und flehte er um Nichts, als daß er wieder, seiner früheren Gewohnheit gemäß, zu ihm kommen und seine Fürsten wieder

שאני רואה בחפלותיכם מוכרין העולם הבא כבר השיבותני עליו כל<sup>1</sup> מי שהוא מתפלל להרבך באור האלהי בחייו עד שהוא מתפלל לראותו בעיניו ויתפלל על מדרגת הנבואה ואין קורבה לאדם אל האלהים גדולה ממנה כבר התפלל מבלי ספק על מה שהוא גדול מהעולם הבא ואם יגיע אליו יגיע אל העולם הבא כי מי שרבה נפשו בענין האלהי והוא טרודה במסקרה הגוף ומכאוביו כל שכן שחרבך בו כשתתירך בו ותעזוב אלה הכלים המלוכלכים<sup>2</sup> :

כ"א אמר החבר אוסיפך ביאור בזה המשל<sup>3</sup> אדם שבא אל המלך וקרבו המלך קורבה גדולה ונתן לו רשות לבא אליו בכל עת שירצה והיה הוא רגיל אל המלך עד שהיה מבקש ממנו<sup>4</sup> שיבא אל ביתו ושיהיה בסעודתו והיה עושה ושולח אליו סגולת שריו ועושה עמו מה שלא היה עושה עם וולתו ובעת שיהיה האדם הזה שוגג או פושע והיה המלך פוסק ממנו לא היה מבקש ומתחנן כי אם שישב אל מנהגו לבא אליו<sup>5</sup> ושלא

1) Var. כ.

2) Alles dies ist oben I, 103 ff. vergl. S. 75 Anm. 2 ausführlich behandelt.

3) Dies Gleichniß ist mit Bezugnahme auf das ähnliche I, 109 S. 77 leicht zu verstehen; daher auch der Verf. hier nicht wie dort die Anwendung hinzugefügt hat.

4) Das Subjekt zu מבקש ist אדם, und מבקש bezieht sich auf מלך. Israel steht in so vertrautem Verhältniß mit Gott, daß es ihn bei sich zu Tische bittet, was Gott auch annimmt (ויהי עושה). Diese Erklärung, die Moscato, Buxtorf und Abendana haben, ist gewiß der bei R. Israel und Brecher vorzuziehen. So erklärt letzterer, der מלך בקש מן האיש הזה האוהב לו (ויהי עושה), das (welches R. Israel ganz übergeht), zu dem wegen des folgenden notwendig als Subjekt erkannt wird, = ויהי עושה בשמה, es scheint aber ziemlich überflüssig, von Jemand, der einen andern zu Gaste ladet, zu erzählen, er habe auch wirklich ein Mahl bereitet. Und zu welchem Mahle ladet Gott Israel? Der zweite Zehnt u. dergl., was R. Israel angeführt, kann nur sehr gezwungen ein Mahl Gottes genannt werden. — Moscato bringt mehrere Belege aus talmudischen Schriften, daß die Opfer einem Mahle, zu dem Gott von Israel geladen wird, verglichen werden. Succa 55 b. משה למך לו סעודה גדולה. Men. 104 b. משל למלך ב"ו שאמר לעבדו עשו לי סעודה גדולה. ferner die Ausleger zu Hohelied 4, 16. Bgl. Offenb. Joh. 3, 20.

5) Auch hier muß nach der Brecher'schen Erklärung der einfache Sinn in רשין לבוא אל המלך umgezwängt werden.

ihn zu besuchen schicken möge. Die Bewohner des Königreichs richteten nur dann, wenn sie sich auf einen fernen Weg begeben wollten, die Bitte an ihn, daß der König Leute mitschicke, die sie vor Räubern, wilden Thieren und andern Unfällen des Weges schützen sollten. Sie hatten das Vertrauen, daß der König ihnen hierin willfahren und nach ihrem Weggehen auf sie achten werde, obgleich er, während sie in der Stadt waren, nicht auf sie achtete. Jeder von ihnen rühmte sich gegen den andern, daß der König auf diesem Wege mehr auf ihn achte, als auf die andern, weil er, seiner Meinung nach, dem König mehr Ehrfurcht erweisen, als die andern. Jener Mensch dachte aber — sonderbarer Weise — gar nicht an jene Reise, und bat auch nicht um Begleiter. Als nun die Zeit seiner Reise herankam, so sagten die Bewohner der Stadt zu ihm: „Wisse, daß du auf diesem gefährvollen Wege den Tod finden wirst, weil du keinen hast, der dich begleiten wird.“ „Und wer“, antwortete er ihnen, „geleitet euch?“ „Der König“, antworteten sie, „den wir gebeten und ersucht haben, uns zu geleiten, seit wir in dieser Stadt sind; dich aber haben wir nie darum bitten sehen.“ Da antwortete er ihnen: „Ihr Thoren, wer ihn zur Zeit der Sicherheit ruft, kann der nicht zur Zeit der Gefahr um so mehr auf ihn vertrauen, auch wenn er nicht den Mund dazu öffnet? Wen er schon im Zustande der Sicherheit erhört, wird er den nicht gewiß im Zustande der Noth erhören? Wenn ihr aber behauptet, daß er auf euch mehr achtet, weil ihr ihm mehr Verehrung schenkt, ist wer unter euch, der das auf sich genommen, was ich auf mich genommen? der ihm so viel Verehrung bezeigt durch Ertragung von Mühseligkeiten in Beobachtung seiner Gebote, wie ich sie ertrage? der sich bei Nennung seines Namens so vor Verunreinigung

יפסיק שריו מלבקר ונאנשי המדינה<sup>1</sup> כלם לא היו מתחננים כי אם בעת שילכו בדרך רחוקה<sup>2</sup> שישלח עמם המלך מי שיצילם מן הלסטים והחיות ופנעי הדרך והיו בוטחים במלך שיעשה רצונם בזה ושישגיח עליהם אחר הליכתם אף על פי שלא השגיח עליהם בהיותם בעיר והיה מתפאר כל אחד מהם על חבירו שהמלך ישגיח עליו יותר ממה שישגיח על זולתו וכדרך הקשתו כי הוא מרומם המלך יותר מזולתו והיה האדם הזה נכרי<sup>3</sup> ולא היה זוכר הליכת הדרך ולא היה מבקש מי שילווה אותו וכאשר הגיע עת הליכתו אמרו לו אנשי העיר תדע כי אתה מת בדרך הזה המסוכן מפני שאין לך מי שילווה אותך אמר להם ומי הוא המלוה אתכם אמרו לו המלך שבקשנו ממנו ושאלנו מאתו ללוותנו מיום היותנו בעיר הוא ולא ראינוך אחת שהיית שואל עלוה לעולם אמר להם משוגעים ומי שהוא קורא אותו בעת הבטחה הלא כל שכן שיקוה בעת המגור אפילו אם לא יפתח פיו בזה והוא שעונתו בעת השלוח הלא ראוי לו שיענהו יותר בעת הצרה ואם אתם טוענים שהוא משגיח עליכם בעבור שאתם מרוממים אותו היש בככם מי שקבל לו<sup>4</sup> עליו מה שקבלתי אני ומי שמרומם אותו כמוני בסבל<sup>5</sup> מן העצור בעבור שמור מצותיו מה שסבלתי<sup>6</sup>

1) מדינה heißt hier vielleicht „Stadt“, entsprechend dem arab. مَدِينَة, vergl. unten בהיותם בעיר, und oben § 19 (S. 235) עם אנשי המדינה, und unten § 35. Maim. More I, 31 u. sonst. — Moscato erklärt die מדינה durch לקראים, womit er es wohl nicht aufrichtig, sondern nur der Censur wohlgefällig meint. Die Worte S. 229: רבותינו, מהקש ולא קבל דברי רבותינו, worunter mit Recht die Karaiten verstanden werden, haben eine ganz andere Beziehung.

2) D. h. der Weg in das jenseitige Leben.

3) Nöthig auffallend, bestrebend, wie Jes. 28, 21.

4) לו steht in Var.

5) Var. וסבל.

6) Var. אני zu setzen.



hütet, wie ich? der seinem Namen und seinem Gesetze so viel Ehrfurcht erzeigt wie ich? Was ich thue, das thue ich nach seinem Gebot und seiner Belehrung; ihr aber verehrt ihn nach selbst-erdachten Systemen, und doch verweigert er euch nicht den Lohn; wie sollte er also mich auf meiner Reise verlassen, weil ich auf meine gute Sache vertrauend kein Wort über meinen Mund gebracht, wie ihr gethan habt?“ — Dies Gleichniß ist indeß nur für den, welcher starrsinnig unserer Weisen Belehrung nicht annimmt. Denn sonst, sind denn nicht unsere Gebete voll von Erwähnung des künftigen Lebens, und die Lehren unserer Weisen, die sie von den Propheten überkommen haben, voll von Abgrenzungen des Gan-Eden und des Gehinnom, wie ich dir schon erzählt? — Hiermit habe ich dir also dargelegt, was ein Frommer in unserer Zeit thut. Wie, meinst du, mag es wohl erst zu jener Zeit der Blüthe gewesen sein, im göttlichen Lande, unter einem Volke, das zur Wurzel Abraham, Isaak und Jakob hat und deren Kleinod bildet, voll eingepflanzter Keuschheit, Männer und Weiber, kein Falsch auf ihrer Zunge. Und unter ihnen der Fromme sich läuternd, unbefleckt von widrigen Reden, die er hören mußte, Körper und Kleider geschützt vor Unreinheit von Flußarten, Menstruationen, Kriechthieren, Leichnamen, Aussätzigen u. s. w., weil sie der Reinigung und Heiligkeit sich beflissen. Und nun erst gar, wer in der Stadt der Schechina wohnte, nur heilige Genossenschaften traf, Priester, Leviten,

ונוהר מן הטומאה בעת זכרון שמו<sup>1</sup> מה שנוהרתי<sup>2</sup> או מי שחלק כבוד לשמו ולתורתו מה שהלקתי וכל אשר עשיתי במצותו ובלמודי<sup>3</sup> ואחם מרומים אותו מהקשה וסברא ואינו מאבר שכרכם<sup>4</sup> ואיך יעזובני בהליכתי בעבור שלא הוצאתי הרבר בפי כאשר עשיתם אתם מפני שבטחתי בצדיקיו והדמיון אמנם למי שהתעקש<sup>5</sup> ולא קבל דברי רבותינו ואם לא<sup>6</sup> הנה תפלותינו כלם מלאות מזכר העולם הבא ודברירכותינו שקבלו מהנביאים<sup>7</sup> מהגבלת גן עדן וגיהנם כאשר בארתי לך<sup>8</sup> וכבר ספרתי לך מה שעושה החסיד בזמנו זה<sup>9</sup> והיאך אחת סבור שהיה בזמן ההצלחה ההוא ובמקום האלהי ובחוק העם ההם ששרשם אברהם יצחק ויעקב והם סגולתם מוטבעים על הצניעות אנשים ונשים אין עולה בלשונותם והחסיד ביניהם מודרך ואין נפשו מתלכלכת בדברי נבלה שישמע אותה מהם ואין נחלית בגופו ובבגדיו טומאת יובת ונדות ושרצים ומתים וזרע וזולת זה בעבור שהיו דבקים בקדושה ובטהרה וכל שכן מי שהיה שוכן בעיר השכינה ואיננו פוגע כי אם כחות על מדרגת

1) Bezüglich auf die talmudischen Verordnungen, nach denen es verboten ist, in der Nähe von schmutzigen Orten zu beten oder Geseßstudium zu betreiben (überhaupt den Namen Gottes zu erwähnen). Berach. 24 a ff.

2) Var. setzt auch hier und nach שהלקתי zu: אני.

3) Vergl. I, 79. II, 46. 50. (S. 152) III, 19. 23 und öfter.

4) Vergl. oben I, 111: „Wir sprechen keinem Menschen welcher Religion er auch angehört, den Lohn seiner guten Thaten ab.“

5) Man erkennt in dieser Hindeutung auf die Karaiten leicht eine Vorbereitung auf die mit dem folgenden Paragr. beginnende Polemik gegen diese Sekte.

6) D. h. diejenigen, die die heil. Schrift als einzige nur durch sich selbst zu erklärende Grundquelle des jüdischen Glaubens betrachten, wie die Karaiten; sonst (ואם לא) d. h. erkennt man im Talmud eine consequente, nothwendige Fortbildung der heil. Schrift, so ist es auch gar nicht nöthig, auf die Ideen, deren Entwicklung das obige Gleichniß ist, zurückzugehen.

7) Var. setzt zu: מלאים.

8) Oben I, 113 — 417. Vergl. noch Saad. Emun. 9, 1.

9) Vergl. oben III, 11 Anfang S. 204 Anm. 5.

Nestrim, Weise, Richter, die dreimal (jährliche) Wallfahrt des Volkes sah, nur göttliche Gefänge hörte, nur göttliche Handlungen sah; noch mehr, wenn er selbst Priester oder Levit war, vom Brote Gottes lebte, im Hause Gottes von Jugend auf weilte — wie Samuel — für seine Lebensbedürfnisse nicht zu sorgen hatte und sein ganzes Leben dem Gottesdienst widmete; was denkst du wohl von dessen Handlungsweise, der Reinheit seiner Seele, der Vortrefflichkeit seiner Thaten?

22. Rufari. Das ist die höchste Stufe, über der nur die Stufe der Engel steht und mit Recht erwartet man durch eine derartige Lebensweise die Prophetie, besonders wenn die Schechina sich zeigt. Von der Art ist die Gottesverehrung, neben der es keiner Absonderung und Abgeschlossenheit bedarf. — Setzt bitte ich dich, mir in Einigem deine Ansichten über die Karaiten darzulegen. Denn ich sehe, daß

הקדושה מכהנים ולוים ונוזרים וכו' וישפטים ושוטרים או יראה המון חונג בקלרנה ותודות בשלש פעמים<sup>1</sup> ואיננו שומע כי אם שיר ה' ולא רואה כי אם מלאכת ה' וכל שכן אם יהיה כהן או לוי יהיה מלחם ה' ועומד בבית ה' מנעוריו כשמואל ואיננו צריך לבקשת המחיה ומחעסק בעבודה ה' כל ימיו מה אחת כבוד במעשהו ובזכות נפשו ותקון מעשיו: כ"ב אמר הכוזרי ואת מדרגת החכמים אין אחריה כי אם מדרגת המלאכים ובדין מקיים לנבואה בכמות הקבל הזה כל שכן עם המצא השכינה וכמו זאת היתה העבודה שאין צריך עמה לפרוש ולהגור ואני מבקש ממך עתה שתבאר לי קצת ביאור במה שאצלך בקראים<sup>2</sup> כי

1) נוסף בשהן 30.

2) Karaiten (Karäer) die bekannte jüdische Sekte, welche sich von den übrigen Juden hauptsächlich durch ihre Verwerfung der im Talmud enthaltenen Traditionen und Auslegungen der Schrift unterscheidet. קרא (f. קרא) ist die schon im biblischen Hebräisch übliche sogenannte Handwerkerform, und zunächst von קרא (die Schrift) lesen oder קרא (die Schrift) abzuleiten (fälschlich heißt es daher bei Jost, Geschichte der Israeliten IV, S. 35: „wie denn ihr Name keineswegs nach Analogie der hebräischen Sprache, sondern ganz und gar nach der des Arabischen, in welcher Koran der fleißige Leser des Koran, und besonders der angestellte Vorleser heißt, gebildet ist“). קרא heißt im Talmud einer, der die heil. Schrift geläufig zu lesen versteht, Kidd. 49 a, vgl. Raschi Ez. 47, 19; als Ehrentitel (bei dem Mangel der Vokale und Accente war jene Aufgabe nichts Leichtes) erscheint diese Bezeichnung bei R. Chanina (Taan. 27 b vergl. Ketub. 56 a oben), R. Chija (Midr. Echa 4, 8), bei R. Elasar b. R. Simon (Baj. Rabba Cap. 30 f. 170 b קרי Midr. Cant. 3, 6 קראי). Wie bekannt, hat sich das schon in dem 12. Jahrhundert zum Familiennamen gewordene קרא als Kara, Karo, Kro bis auf die heutige Zeit erhalten. — Als Bezeichnung der Karaiten (sing. קרא III, 50) wird das Wort fast nur von den Rabb. gebraucht; die Karaiten nennen sich am liebsten בני קרא, בעלי קרא, im Gegensatz zu den ב"ה = בעלי הקבלה (nicht ב"ה, wie es Trigl. p. 315 und sonst auflöst). Sie hören sich sogar ungern קראים nennen (Trigl. p. 165), obgleich man diese Bezeichnung in ihren eigenen Schriften nicht selten findet. In neuerer Zeit ist der Name Karäer oder Karaiten (im österreichischen oder russischen Kanjelschl Karaimen) der häufigste. Ueber andere Bezeichnungen s. Trigl. p. 164 ff. Pinsker: Kifute Kadmoniot S. 8 ff. Filist: Geschichte des Karäertums S. 129. — Die Nachrichten, die man über sie und ihre sehr bedeutende Literatur hat, sind nach den verdienstlichen Bemühungen älterer Gelehrten, wie Trigland, Wolf, Schupart, in neuerer Zeit durch Jost, Geiger, Steinschneider und Pinsker in dankenswerther Weise vervollständigt worden, während andrerseits durch die unritische Darstellung des Letztgenannten und seiner Nachbeter Fürst und Grätz manche Verwirrung in die ältere Geschichte derselben gekommen ist. Vergl. Schorr: Se-Chaluz VI, 56 ff. Geiger im Djar Nechmad IV, 8. Neubauer: Aus der Petersburger Bibliothek u. s. w. Vorwort p. VII, S. 6 u. s. w. Ueber

sie sich der Gottesverehrung mehr befeßigen, als die Rabbaniten, und ich höre, daß ihre Argumente schärfer und dem Wortsinne der Schrift entsprechen-der sein sollen.

אני רואה אותם משתדלים בעבודה יותר מהרבנים ואני שומע טענותם יותר מכריעות ויותר מפיקות לפשט התורה: 1

das Alter der Karaiten vergl. unten § 65; über ihre Philosophie V, 13. 21. — Die Polemik gegen die Karaiten beginnt schon im 9. Jahrhundert mit Saadja, heftiger mit Abr. b. David (dem Spanier) und Ibn Ezra an vielen Stellen seiner Commentare. Bachji scheint ihrer nur gelegentlich zu erwähnen, Ejob. ha-Lebab. 3, 4 (93 b ed. Fürst) 5, 5 (169 a). Die Ritual-cobices gedenken ihrer an den bezüglichen Stellen (Schlachtung, Beschneidung, Erub, Zeugenschaft u. dergl.), und zwar die späteren feindseliger als die früheren (Bezalel bei Sifte Kohen Zore Dea 2, 14. 167, 59). Vergl. unten mehrere Stellen. Bekannt ist die Schrift des Matte Dan von David Rito, die bloß gegen die Karaiten gerichtet und der äußern Form nach ganz dem Rusari nachgebildet ist. — Die Polemik unsers Autors gegen die Karaiten zeichnet sich aus durch Ruhe, Mäßigkeit und Offenheit. Er geht aufrichtiger zu Werke als Ibn Ezra, hält sich von dessen heissen Spott entfernt, und scheut nicht an einzelnen Stellen zu zeigen, wenn er sich schwach fühlt. Wir beschränken uns darauf, nur diejenigen Punkte des karaitischen Glaubenssystems zu beleuchten, die der Autor zu besprechen Gelegenheit findet. Der Gang, den er hierbei nimmt, ist folgender: Durch die Frage des Rusari in § 22 wird der Meister veranlaßt, noch ein Mal die schon öfters besprochene Ansicht zu urgiren, daß der Complex der göttlichen Gesetze nicht menschlicher Speculation unterworfen und darnach beurtheilt werden dürfe. Der Zusammenhang jener Gesetze mit unserm Geiste sei ein unbegreiflicher wie der zwischen Materie und Form, und so wenig es ein Sterblicher vermöge, aus den Naturstoffen ein lebendes Wesen zu bilden, so wenig könne ein nach menschlicher Speculation gebildetes Glaubens- und Pflichtensystem das Wohlgefallen Gottes erlangen. Wenn demnach Alles von der göttlichen Belehrung abhängt, so ist eine vollkommene Befolgung der göttlichen Gebote nur durch eine an Ueberlieferung und mustergeräthige Vorgänger sich anschließende Thätigkeit zu erzielen (23—24). Mit ähnlicher Betrachtung schließt § 53 die directe Polemik. Ist doch schon, um nur die ursprünglich ohne Vokale und Accente geschriebene Tora zu verstehen, eine Ueberlieferung dieser Zeichen nothwendig, um wie viel mehr in Bezug auf den Inhalt (25—34). Wie viele Gebote sind ohne dieselben unverständlich und unausführbar, und führt die Ausübung derselben durch die R. zu unzähligen Inconsequenzen, Widersprüchen und Irrthümern, wenn diese auch eifriger und aufopfernder im Dienste Gottes scheinen (35—38). Vielmehr hat die wahrhafte Tradition und richtige Auslegung von dem hohen Gerichtshof in Jerusalem auszugehen; seine Anordnungen sind mit mittelbar göttlicher Autorität bekleidet (39—41). Einzelne Mängel verlieren sich, wenn die Hauptsätze richtig sind, werden aber bei näherer Betrachtung ebenfalls gerechtfertigt (42—53). Uebergang zur Geschichte der Tradition.

1) Aus dem engern Anschließen an den Buchstaben der Schrift, wobei die von den Rabbinen vermöge der Autorität des mündlichen Gesetzes mit Rücksicht auf besondere Verhältnisse gemachten Erleichterungen weggelassen, folgt eine schroffere Befolgung der Gesetze, wie dieß schon der Talmud von den Samaritanern berichtet; *כל מצוה שהחזיקו בה כותים הרבה מרקקים בה יותר מישראל* (Ejob. 4 a und sonst), dazu kommt, daß die R. auch sehr viele Umzäunungsgebote haben. Daher werfen die R. den R. fortwährend vor, daß sie zu viel Erleichterungen sich erlaubten. Uebrigens wird diese Stelle hier von Trigland p. 309 und nach ihm von Rosgarten (p. 2 n. 2) als Beispiel davon, daß die Vorzüge der R. von den R. selbst anerkannt werden, citirt, was offenbar ein Mißverstehen des Zusammenhanges dieser Stelle verräth. Noch mehr ist dieß der Fall bei der ebenfalls zu diesem Behuf dasselbst citirten Stelle § 65, *אך הקראים משתדלים בשרשים ובהחכמים בתלמוד*, die Trigland (diesmal abweichend von Buxtorf, vergl. p. 196) falsch übersetzt. Veruntamen Karaii accurati sunt in radicibus et in illationibus callidi et sapientes und Rosgarten:

23. Meister. Habe ich dir nicht schon in meinen frühern Reden bemerkt, daß Klügelei und Speculation in Bezug auf die Religion nicht das Wohlgefallen Gottes herbeiführt? denn sonst — diejenigen, die an zwei Gottheiten, an die Ewigkeit der Welt glauben, die Anbeter von Geistern, diejenigen, die sich in Verge zurückziehen und ihre Kinder im Feuer verbrennen, sind auch beflissen, sich Gott zu nähern. Wir haben es aber schon gesagt, daß man sich Gott nur durch Gottes Gebote nähern kann. Denn nur er kennt ihr Maß, Gewicht, Zeit, Localität, und was sonst mit diesen Geboten zusammenhängt, durch deren Erfüllung das Wohlgefallen (Gottes) und das Hasten am göttlichen Geist erlangt wird, wie dies bei dem Bau des Zeltes der Fall war. Da heißt es bei jeder Arbeit an demselben: „Bezafel machte die Lade — machte den Deckel — machte die Teppiche“, bei jeder derselben: „wie Gott dem Moses befohlen hatte“ d. h. ohne Zusatz noch Verringerung — obgleich doch unter jenen Arbeiten Nichts ist, was

כ"ג אמר החבר הלא<sup>1</sup> הקדמתי לך בדברכי כי ההתחכמות והסברה בתורה איננו מביא אל רצון האלהים<sup>2</sup> ואם לא המשיגים<sup>3</sup> ואנשי הקדמות ובעלי הרוחניות והנגורים בהרים ושורפים בניהם באש משחרלים להתקרב אל האלהים וכבר אמרנו שאין מתקרבים אל האלהים כי אם במצות האלהים עצמם בעבור שהוא יודע שעורם ומשקלם וסמנם ומקומותם ומה שהוא חלוץ באלה הקבלות אשר בהשלמת יהיה הרצון והדביקה בענין האלהי כמו שהיה במעשה המשכן אשר אמר בכל מלאכה מסנו ויעש בצלאל את הארון ויעש כפרת ויעש יריעות ובכל אחת מהם כאשר צוה ה' את משה רצה לומר בלא חוספת ומגרעת<sup>4</sup> ואין בדבר מהמלאכות ההם

Verum Karatae accurati sunt in fundamentis (dogmatum) atque sapientes in consecrariis. (Vergl. Schiefinger, Einleit. zu Jff. p. XXIX. Die Ausdrücke והנה והנה werden, wie sich dies aus zahlreichen Stellen des Buches ergibt, besonders in Bezug auf die Karaiten, in einem nachtheiligen Sinne gebraucht, jener von der unnötigen und deshalb oft gesetzwidrigen Beflissenheit und Erschwerung in Ausübung der Gesetze, dieser (bei Ibn Esra Ex. 21, 20 Lev. 20, 20: שויל דעם ההסרה: und so auch zuweisen bei unserm Autor) von der selbstgenügsamen (vergl. Dob. Mord. Cap. 8 p. 68 ed. Wolf מן דבר מן דבר), der Ueberslieferung sich entschlagenden, daher auf Widersprüche und Irrthümer stoßenden Klügelei und Speculation über die Gesetze gebraucht (bei den K. ist dafür die דרישה וחקירה hoch angesehen, und שכיית der allgemeinste Titel für ihre Gesetzkundigen). — Auch die günstige Meinung, welche karait. in neuerer Zeit auch jüdische Gelehrte von der Exegese haben (vergl. Rosgarten a. a. O.) scheint sich bei näherer Vergleichung der beiderseitigen Leistungen wenigstens nicht in so weit zu rechtfertigen, daß die K. gar so sehr in Schatten träten; wir werden Gelegenheit haben, mehrere Male hierauf zurückzukommen.

1) Dieser Paragr. besteht, den Hauptideen nach aus Wiederholungen früher gegebener Ansichten. Vergl. § 53.

2) Vergl. I, 79. 98. II, 46. 49.

3) Vergl. I, 99 S. 72 Anm. 1.

4) Der — wohl zufällige — Umstand, daß der Autor nicht die Ordnung der Schrift befolgt, in der ויעש יריעות (Ex. 36, 14) vor ויעש כפרת (Ex. 37, 1) und ויעש בצלאל את הארון (Ex. 37, 6) steht, bringt Moscato auf die Vermuthung, daß der Autor mit Ibn Esra (Ex. 37, 1) darin übereinstimmt, daß Bezafel alle קרפ כלי gearbeitet, während nach Mose ben Nachman Bezafel nur die Bundeslade gemacht. Vielleicht bemerkenswerther ist, daß die Phrase את משה רצה, die nach dem Autor bei jedem Stück Arbeit stehen soll, sich gerade bei den hier angegebenen Arbeiten nicht findet. Man muß daher annehmen, daß der Autor sich auf den allgemeinen Satz ככל אשר צוה ה' את משה (Ex. 39, 42) bezieht.

mit unserer Berechnung und Spekulation übereinstimme —, und am Schlusse heißt es: „Als Moses sah das ganze Werk und siehe, sie hatten es gemacht, wie Gott befohlen, ganz so gemacht, da segnete sie Moses“. (Exod. 39, 43) Und unmittelbar auf die Vollendung folgte das Herabkommen der Schechina, weil eben die beiden Bedingungen, welche die Grundfesten des Gesetzes sind, erstens daß das Gesetz von Gott sei und zweitens daß es vom Volke mit gläubigem Herzen aufgenommen werde, vollendet worden waren. Das Zelt war von Gott anbefohlen und die Verfertigung desselben wurde von dem ganzen Volke — so heißt es: „Von jedem, den sein Herz forderte“ (Exod. 25, 2) — mit dem größten Eifer und mit Bereitwilligkeit betrieben; so war denn auch die Vollendung des Ergebnisses, nämlich die Schechina nothwendig, gemäß dem Versprechen: „Ich werde in ihrer Mitte wohnen“ (Exod. 25, 8). Ich habe dir auch schon als Beispiel die Bildung der Pflanzen und des Thieres angeführt. Ich sagte: die Form, durch welche ein Stoff gerade diese Pflanze, gerade dieses Thier wird, ist keine Naturkraft, sondern kommt von Gott selbst. Die Gelehrten zwar nennen sie Natur, und in der That treffen Naturkräfte nach verschiedenen Verhältnissen von Wärme und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit zur Annahme jener Bildung zusammen, und so wird das eine Palme, jenes ein Weinstock, das ein Pferd, jenes ein Esel. Aber eben diese Verhältnisse können wir nicht bestimmen; könnten wir diese bestimmen, so wären wir im Stande, zum Beispiel Blut und Fett und Samen aus Flüssigkeiten zu machen, deren Mischung wir abmessen, ja wir könnten Thiere schaffen, in die der Lebensgeist einzöge; oder wir könnten etwas, was statt des Brotes dienen könnte, aus Dingen, die nicht zur Nahrung

ma shehu maschim<sup>1</sup> לדעתנו ולסברתנו והחם בה באמרו וירא משה את כל המלאכה והנה עשו אותה כאשר צוה ה' כן עשו ויברך אותם משה והיה סמוך להשלמתו חול השכינה<sup>2</sup> מפני שנשלמו בשני<sup>3</sup> הענינים אשר המה עמודי התורה האחד מה' שחיהיה התורה מאת האלהים והשני שחיהיה מקובלת בלב נאמן מהקהל והמשכן היה מסצות האלהים והיה מעשהו מכל הקהל כמו שנאמר מאת כל איש אשר ידבנו לבו בתכלית החפץ והרצון והתחייב השלמת התולדת שהיא חול השכינה כאשר אמר ושכנתי בחוכם וכבר דמיתי לך<sup>4</sup> ביצירת הצמח והחיים ואמרתי כי הצורה אשר בה יהיה עצם צמח מבחלי צמח וחי מבחלי חי איננה מן הטבעים אך מאת האלהים יתברך קוראים אותו החכמים טבע ואמת הוא כי הטבעים מודמנים לקבל המעשה ההוא כפי ערכם מהחום והקור והלחות והיובש ויהיה זה חמר וזה גפן וזה סוס וזה ארי והערכים ההם אין אנו יכולים לשער אותם ואלו היינו יכולים לשער אותם היינו יכולים לעשות דם וחלב<sup>5</sup> דרך משל ושכבת ורע מלחיות שנשער מוגיהם עד שנוכל לברא חיים שיהול הרוח בהם או שנוכל לעשות מה שיעמוד במקום הלחם מדברים שאינם מן

1) D. h. — wie Brecher richtig bemerkt — der menschliche Geist findet diese Maße nicht für unbedingt nothwendig, gleichwie es oben von den Gesetzen heißt, daß sie dem Verstand weder widersprechen, noch von ihm als nothwendig anerkannt werden.

2) Vergl. S. 129, Anm. unten.

3) Wenn man nicht gegen alle Ebtitt. שני lesen will, so muß man den pl. שלמו etwa auf משה beziehen. Moscato hat dies gegen seine Gewohnheit übersehen.

4) Vergl. oben II, 69 — 79 und unsere Bemerkungen.

5) Blut und Fett werden als diejenigen Stoffe betrachtet, in die zunächst sich die von den Eingeweiden verdauten Speisen verwandeln und die dann zur Ernährung des Körpers in Fleisch, Knochen u. s. w. übergehen. Wollte und könnte man also Thiere bilden, so liegt es am nächsten, sie aus diesen Stoffen zuzubereiten. Vergl. § 53.

dienen, machen, indem wir Wärme und Feuchtigkeit, Kälte und Trockenheit zumessen, und erst gar, wenn wir die Constellation der Sphären und ihren Einfluß, der nach der Meinung der Sternseher in Allem, was sie in der Welt geschehen lassen wollen, sichtbar wird, kennen. Aber wir haben schon gesehen, wie diejenigen beschämt worden sind, die sich mit dergleichen Dingen befäßen, Alchemisten, Geisterbanner, welche Bienen aus Rindfleisch, Fliegen aus Wein machen wollten; denn nicht ihrer Abmessung und Berechnung, sondern den Erfahrungen, die sie gemacht, hatten sie es zu verdanken. So hat man gefunden, daß durch die Begattung ein Kind gebildet wird; aber der Mensch kann nicht mehr thun, als den Samen in den zu seiner Empfängniß und Entwicklung geeigneten Boden zu legen; die Abwägung der Verhältnisse, denen die menschliche Form zukommt, ist nur dem Schöpfer bekannt. Und so kann auch die lebende Nation, die da würdig ist, daß der göttliche Geist auf ihr ruhe, nur von Gott gebildet, und ihm muß in Bezug auf Maß und Verhältniß gehorcht werden, menschliche Klügelei über sein Wort aber unterbleiben; so heißt es: „Keine Weisheit, keine Einsicht, kein Rath wider Gott“ (Spr. 21, 30). Nun, an welches Mittel denkst du, wenn wir unsern Vätern ähnlich werden, ihnen nachfolgen und nicht über das Gesetz klügeln wollen?

24. Rufari. Das ist nur möglich, wenn wir

המונח בשערנו החום והלחות והקור והיובש כל שכן אם נדע הערכים הגלגלים ומעשיהם העוורים על דעת החושים בכל מה שרוצים להראותו בעולם הזה וכבר ראינו חרפת כל מי שהשתדל בהם<sup>1</sup> מהדברים האלה מבעלי הכימ<sup>2</sup> א ובעלי הרוחניות בעשות הדבורים מבשר הבקר והיתושין מהיין<sup>3</sup> כי זה איננו משעור וחכמתם אבל הוא מנסיונות שמצאום כאשר מצאו המשגל יהיה ממנו הולד ואין לאדם בה יותר מהנחת הורע בארמה שהיא מווסנת לקבולו ולהצלחתו בשעור הערכים שראויה להם הצורה האנושית איננו כי אם ליצורה יתבדך וכן האומה החיה<sup>4</sup> הראויה לחול הענין האלהי בינה<sup>5</sup> איננו כי אם לאלהים לבדו וצריך לשמוע אותו השעור והערך ממנו<sup>6</sup> ואל יתחכם אדם עם<sup>7</sup> דברו כמו שאמר אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' ואין אתה רואה התחבולה שנתרמה לאבותינו ללכת אחריהם ולא נתחכם אנחנו בתורה: כ"ד אמר הכוזרי אי<sup>7</sup> אפשר

1) Var. בדבר.

2) Man findet, daß aus faulendem Fleisch Insekten hervorzugehen scheinen (denn in der That gehen sie aus den in dasselbe gelegten Eiern hervor) und ebenso die Fliegen aus Wein? Aber wer da glaubt, daß er dadurch, daß er Fleisch faulen läßt, Insekten schaffe, befindet sich in großem Irrthum, da er nur ein Werkzeug zur Erweckung der Naturthätigkeit ist, sowie ein Geschlechtspaar durch die Begattung das Kind nicht geschaffen.

3) Vergl. oben II, 32. S. 139 Anm. 3. Brecher (nicht ganz richtig): היי מוסר.

4) Var. בתוכה.

5) Die Summe der hier angewendeten Beweisgründe dafür, daß von der göttlich festgesetzten Maßgabe menschliche Speculation sich fern halten müsse, wird nach einer andern Seite hin von den R. gegen die R. angewendet. So Ahron b. Elia (Kofegarten p. 97) על אמר התורה נחמה על (vergl. § 40). Man könnte leicht hierin eine direkte Beziehung auf diese Ansicht des Rufari finden.

6) Var. על.

7) Die etwas harte Construction dieses Satzes kann leicht mißverstanden werden. Als Object zu ergänzen, und zwar werden die Bestandtheile dieser העקרה als התורה, פירושים, מילדות durch das zerlegende מ (S. 84 Anm. 2); die Zeit, von wo sie anfängt, durch במשח, und die Art und Weise, in der sie fortgepflanzt worden,



27. Meister. Was aber sagst du, wenn du in der (heil.) Schrift einen Buchstaben findest, welcher der rationellen Betrachtung falsch erscheint? z. B. צרו (Klagelied 4, 18); glaubst du nicht, es müsse צרי heißen? Und ebenso נפשי לשוא נפשי אשר לא נשא לשוא נפשי? Und daraus möchte man wohl נפשו machen? Und so unzählige Fälle.

28. Rufari. Sollte die rationelle Anschauung über diese und ähnliche Fälle Gewalt bekommen, so würde sie die Schriften zuerst in Buchstaben, dann in Wörtern, dann in Sätzen, dann in Vokalen, dann in Accenten ändern und somit auch der Inhalt geändert werden. Wie vielen Versen kann man den entgegengesetzten Sinn geben, wenn man nur eine dieser Bestimmungen ändert, geschweige denn alle!

29. Meister. Und wie hat — nach deiner Meinung — Moses sein Gesetzbuch den Israeliten hinterlassen?

כ"ו אמר החבר ומה חסר באחר  
שחטמא בספרים בחלוקה ההקשה כמו  
צרו צעדינו התראה שהוא צרו ואשר  
לא נשא לשוא נפשי ושיבונו נפשו  
והולל זה<sup>1</sup> שלא נוכל לספרם:

כ"ח אמר הכוזרי אם תשלוט  
ההקשה על אלה והדומה להם  
תשנה הספרים כלם באותיות תחלה  
ואחר כן במלות ואחר כן בחבורים  
ואחר כן בנקוד<sup>2</sup> ואחר כן בטעמים  
וישנו הענינים וכמה פסוקים יוכל  
האדם להעתיק עניניהם אל הפכם  
בהעתיק אחד מאלה המסורות<sup>4</sup> כל  
שכן כלם:

כ"ט אמר החבר ואיך תחשוב  
שהניח משה ספר תורתו אל בני  
ישראל<sup>5</sup>:

1) Var. setzt zu זיהב.

2) Wie aber, fragt der Meister, wenn die Veranlassung zur Untersuchung über die Richtigkeit einer Stelle nicht eine äußerliche ist, sondern aus der subjektiven Anschauung (הקשה) des Menschen hervorgeht, wie in den angeführten Beispielen, wo zwar die Codices nicht variiren, aber doch durch eine Emendation ein besserer Sinn hergestellt werden könnte? — Es folgen nun zwei Beispiele von scheinbaren Corruptionen des heil. Textes. Was das erste aus Klagelied 4, 18 entnommene betrifft, wo in der That צרי einen bessern Sinn geben würde, bemerkt Ibn Ezra Jaqot f. 20 b (ed. Berlin): „Einige sagen, aus der Ähnlichkeit der Buchstaben צ ו ד seien die Varianten צריים (1. Chron. 1, 7) und צריים (Gen. 10, 4), רצוא (Num. 2, 14) und רצוא (Num. 1, 14) zu erklären. Nach meiner Meinung aber sind sie für zwei Namen eines Menschen zu halten. Darum (da keine Corruption des heil. Textes anzunehmen ist) irrt, wer da sagt צרי müsse צרי heißen, was er durch das folgende ברחובותיו und durch die Vergleichung mit Spr. 4, 12 צרי צדק לא יר עקד zu erhärten sucht“. Warum öffnet er aber nicht seine Augen und sieht auf das Folgende (Fortsetzung desselben Bildes) נלכד בשחיתותם . . . . . כלים היו רדפני? also ist צרי zu beizubehalten, und die Worte jenes Fälschers sind unnötig“. Woher R. Israel und Brecher wissen, daß es צרי zu noch ein קרי צרי giebt, ist uns unbekannt. — Bei dem zweiten Beispiele aus Ps. 24, 4 wird in der That in den heutigen Ausgaben als Ketib נפשי und als Keri נפשי gegeben, und würde daher dies Beispiel nichts für unsern Autor beweisen, da doch in der That hier eine doppelte Lesart ist; wenn man nicht etwa annehmen wollte, entweder der Autor wolle nur das urgiren, daß wir nicht das Recht hätten, nach eigenem Gutdünken eine der beiden Lesarten als die richtigere zu erkennen (man denke an die Meinung, daß Keri und Ketib ה"ם seien, Reb. 37b) oder er habe nur die Lesart נפשי gehabt, was man auch von Raschi glauben möchte. Denn es steht diese Lesart auch als Keri und Ketib nicht fest, da Kimchi (und mit ihm die heutigen editt.) נפשי als Ketib, נפשי als Keri, Ibn Ezra umgekehrt נפשי als Ketib, נפשי als Keri, Elia Levita nur die Lesart נפשי (mit טעם<sup>1</sup>) anerkennen will. Hierüber verbreitet Moscato sich weisäufig. Man vergl. noch Mass. Sofr. 7, 4 und Minchat Schai zu Ps. 24, der unsere Stelle anführt.

3) Die Worte באחרים fehlen bei R. Israel und Brecher; statt בחבורים hat Var. בספרים.

4) Diese ganze Stelle ist überlegt bei Buxtorf: de punct. ant. et orig. p. 296.

5) Auch zum bloßen Lesen der Schrift bedürfen wir der Tradition, wie § 33 das Resultat



30. Rufari. Ohne Zweifel war es ein nacktes Buch ohne Vokal- und Accentzeichen, wie wir noch heute die Tora-Rollen sehen. Nun ist es aber unmöglich, daß die Vokalisierung nach Verabredung unter dem Volke entstanden, so wenig es möglich ist, daß man sich zum Ungesäuerten am Pessachfest und zu den andern Gesezen desselben verabredet habe, die zum Andenken an den Auszug aus Aegypten gegeben sind; es hatte sich in den Gemüthern der Israeliten die Wahrheit des Auszuges aus Aegypten durch ununterbrochene Beobachtung dieser Gebote festgesetzt; unmöglich ist es, daß man in irgend einem Jahre darin übereingekommen wäre, ohne auf Widerstand zu stoßen.

ל אמר הכוזרי מבלי ספק שהיה ספר פשוט מאין נקוד ועמים כאשר אנחנו רואים ספר<sup>1</sup> תורה היום<sup>2</sup> שאי אפשר שישכימו עליהם בהמון כמו שאי אפשר שישכימו על המצה בפסח ושאר תורותיהם שהם זכר ליציאת מצרים שמהישוב בנפשות ישראל אמחת יציאת מצרים במעשים ההם המתמידים שאי אפשר להסכים עליהם בשנה מהשנים מבחתי שלא יהיה עליהם מוחה<sup>3</sup>:

gezogen wird. Der Pentateuch hatte, wie er von Moses den Israeliten übergeben wurde, keine Vokalzeichen, es mußte also das Lesen desselben traditionell fortgepflanzt werden; eine Tradition, die also die R. selbst anerkennen müssen. Der Autor sucht in Verlauf seiner Polemik gegen die R. hauptsächlich diese in der That schwache Seite des karäischen Systems anzugreifen, daß sie ihrem Princip, keine Tradition anzuerkennen, nicht treu bleiben und nicht bleiben können. Vergl. unsere Bemerkungen zu § 38. Indeß dürfte hier der Angriff zurückprallen, da die R. annehmen, daß Moses die Tora schon mit Vokal- und Accentzeichen versehen habe. Jehuda Habassfi im Eschkol ha-Rosef sagt ausdrücklich § 163, daß nicht blos der Pentateuch, sogar die Tora Vokale hatten, und daß jedes ספר תורה ohne Vokale פסול sei. Vergl. § 173. — Dob. Mord. Cap. 12 Anfang: „Alle unsere Weisen glauben und lehren einstimmig, daß die ganze Tora mit Vokalen und Accenten versehen aus der Hand unsers Lehrers Mose hervorgegangen . . . Daß aber einige diese Erfindung dem Esra und den Männern der großen Synagoge zuschreiben, kommt daher, daß nachdem das Volk in der Gefangenschaft die genaue Kenntniß des Gesetzes verloren, Esra das Gesetz wiederherstellte und es mit Vokalen und Accenten versah“ (man denke an das talmudische ודורו שכתום ויורו). Gegen die Ansicht aber, daß die Vokale jünger seien als der Talmud, sträubt sich Mordechai (wie es einem R. ziemt) auf's Aeußerste. Vgl. Trigl. p. 191. — Simcha Tsaf (Dr. Zabb. f. 17 a): „Im 40. Jahre kurz vor seinem Tode schrieb er die ganze Tora eigenhändig mit Tinte nieder nach dem Munde Gottes von בראשית bis כל ישראל mit Vokal- und Accentzeichen, wie es sich gebührt“.

1) Var. ספרי.

2) Bekannt ist der Streit über das Alter der Vokalzeichen, der sich im 16. und 17. Jahrh. erhob, nachdem Elia Levita in der dritten Vorrede zu Masoret ha-Masoret den ersten Antrieb dazu gegeben hatte (seine Worte daselbst: אמר הוא שאין בו ספק שזאת התורה אשר שם משה לפני ב"י היה). (fol. 10 a ed. Sulzbach) erinnern stark an den Anfang dieses Paragraphen. — Aus den Worten des Autors geht hervor, daß er dieselben für ein Werk der ebanischen Zeit hält, und er bietet also keine Stütze für Elia Levita's Behauptung. Keinenfalls aber sagt er, daß die R. keine Vokalzeichen haben, wie Buxtorf (de punct. ant. etc. p. 500) und Wolf (B. H. II, p. 436) aus § 35 schließen zu können glauben. Das Gegentheil geht gerade aus der Antwort § 34 hervor. Vergl. die in der vorigen Anm. angeführten Stellen über das Alter der Vokalzeichen nach kar. Meinung; ihre Ansichten über Keri und Ketib bei Trigl. p. 316, wozu unten § 31 Ende. Man sehe noch Uaria de Rossi: Meor Enajim Cap. 59 (der p. 471 ed. Cassel auf unsere Stelle hinweist) und Archevolti im Arugat ha-Bosem Cap. 26, der den Anfang von § 31 wörtlich mittheilt; meine Anmerkung zu Meor Enajim p. 477.

3) Die Unwahrscheinlichkeit, daß sich eine große Masse zu einem allgemein gültigen Gebrauch

31. Meister. Ohne Zweifel wurde es mit Patach, Komez, Scheber, Aussprache, Scheba und Accenten dem Gedächtnisse eingepägt; den Priestern, weil sie es beim Tempeldienst und der Velehrung der Israeliten brauchten; den Königen, weil es den Befehl enthielt: „Es sei bei ihm und er lese darin alle Tage seines Lebens“ (Deut. 17, 19); den Richtern, weil sie es zur Rechtspflege brauchten; den Mitgliedern des Synhedrium, weil sie dessen bedurften, insofern es heißt: „Ihr sollt es beobachten und thun“; den Heuchlern, um sich Vortheile dadurch zu verschaffen. Man setzte nun die sieben Hauptvokale und die Accente zu Zeichen der von Moses überkommenen Bestimmungen. Was meinst du dazu, daß sie die Schrift erst mit Versabtheilungen, dann mit Vokalen, dann mit Accenten, dann mit Bestimmungen über die Beobachtung der vollen und

ל"א אמר החבר מבלי ספק שהיה שמור בלבבות בפתחא והקמץ והשבר והנטייה<sup>2</sup> והשבא והטעמים בלב הכהנים מפני צרכם לעבודה ולהורות את בני ישראל ובלב המלכים מפני שנצטוו והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו ובלב השופטים מפני צרכם אליהם בדינים ובלב הסנהדרים<sup>3</sup> מפני צרכם אליהם במה שכתוב ושמתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם ובלב החסידים כדי לקבל שכל ובלב אנשי החונף להתגדר בהם ושמו<sup>4</sup> שבע המלכים והטעמים אותות לחכונות ההם אשר העתיקים בקבלה<sup>5</sup> ממש ומה חשוב על אשר חקנו המקרא בפסוקים<sup>6</sup> תחלה ואחר כך בנקוד

einigen sollte, ist schon mehrmals als Beweis für das hohe Alter des Gebrauchs verwendet worden. S. oben I, 58. 59 und öfter. Dagegen Eschlol ha-Kofer § 300: (והמוקן) כי לא יכשר שנקבצו: כלל נקבצו נאמר לו ואך נקבצו כלל האומה על החשבון של ירח ודחית כלל ישראל על דבר שער לקיטו ולחקנו ש"א בתורהך נאמר לו ואך נקבצו כלל האומה על החשבון של ירח ודחית והבערת הנר ואכילת הקיבה והאליה והכלית ועניין העריות.

1) Ueber diese Eintheilung der Vokale vergl. oben S. 182, Anm. 3.

2) Der ungewöhnliche grammatische Ausdruck נטייה ist die wörtliche Uebersetzung des arabischen Terminus *al-Laf* (von *La* inclinavit), welcher die Neigung des Fatha (a) zur Aussprache des Resre (e) bezeichnet. Siehe de Sacy Gramm. I, 40. (2. Ausgabe). Freytag s. v. *La*. Richtig versteht daher Moscato (und nach ihm N. Israel) unter נטייה die Hineigung eines einzelnen Lautes zu einer andern als ihm eigenthümlichen Klasse, wie z. B. Segol zwischen Patach und Jere in der Mitte steht (s. oben S. 183). — Bei Elia Levita, der in Mas. ha-Masoret 3. Bort. diese Stelle des Rufari anführt, fehlt das Wort נטייה, das auch Buxtorf nicht übersezt, sondern in Parenthese zu Scheba hinzusetzt: de punctis, quibus singulae voces sint efferendae. — Vergl. oben II, 6. S. 95, Anm. 3.

3) Wenn außer dem Synhedrium noch besondere שופטים genannt werden, so scheint unter letztern die bloß executive (שוטרים Maschi Deut. 16, 18), unter erstern die höchste gesetzgebende Gewalt verstanden zu sein. — Der Vers כי היא חכמתכם wird im Talmud (Sabb. 75a) auf die Kenntniß der (dem Synhedrium allein zukommenden) Kalenderbestimmung bezogen.

4) Gegen El. Levita (a. a. O.), der, um nicht den Rufari unter seine Gegner zählen zu müssen, bezweifelt, ob das שמו sich auf die אנשי כה"ג oder auf die (nachalmud.) בעלי מדרא beziehe, beweist Moscato aus dem ganzen Zusammenhange, daß das Erstere das Richtige sei.

5) Man beachte wohl, wie der Autor in Anbetracht dessen, daß § 35 von der Tradition der Aussprache auf die Tradition des Inhalts geschlossen werden soll, die Allgemeinheit und die für alle Verhältnisse des Lebens, sogar zur Erreichung unehrer Zwecke bestehende Nothwendigkeit der erstgenannten Tradition hervorhebt. Vergl. § 38. Meor Enajim Cap. 59 Ende hat eine etwas abweichende Lesart.

6) D. h. mit Zeichen für die Versabtheilung, denn natürlich war dieselbe eben so traditionell wie die Aussprache selbst. Der Talmud (Meg. 22a) schreibt ausdrücklich die Versabtheilung (unsere?) im Pent. schon Moses zu. Vergl. Reb. 38a. — In der Anordnung selbst will Moscato

mangelhaften Schreibung versehen; daß sie sogar die Buchstaben zählten und herausbrachten, daß das *Waw* in גרין (Lev. 11, 42) die Mitte der Tora sei, daß sie jede fremde, von der Regel abweichende Form in *Romez*, *Patach*, *Zere*, *Segol* bemerkten? Glaubst du, daß ihre Bemühungen hierin eitel und unnütz, oder eine pflichtgemäße Beschäftigung waren?

32. Rufari. Gewiß eine pflichtgemäße Beschäftigung; zugleich eine Bewahrung der Schrift gegen etwaige Aenderungen und eine wunderbare Weisheit; denn das Vokal- und Accentssystem ist auf eine Weise angeordnet, daß man eine höhere Weisheit darin erblickt, die zu unserer Weisheit in gar keinem Verhältniß steht. Auch läßt es sich denken, daß die Menge so etwas nur von vielen Gottgefälligen oder einem Gottgefälligen angenommen, und wenn sie sie von einem angenommen, daß es nur ein Prophet oder sonst ein vom göttlichen Geiste Unterstützter sein konnte. Denn der Gelehrte, dem diese Unterstützung fehlt, findet bei dem, der ihm an Gelehrsamkeit nahe kommt, Widerstand in Befolgung seiner Vorschriften.

33. Meister. Also sind zur Anerkennung der Ueberlieferung wir und die Karaiten verpflichtet, und überhaupt jeder, der da zugestehet, daß diese Tora, wie sie da ist, die Tora des Moses ist.

ואחר כן בטעמים ואחר כן במסורות על שמירת המלא והחסר עד אשר מנו אותיותיה ובררו כי וי"ו דנחון הצי החורה<sup>1</sup> ושמירת כל נכרי מקטץ ופחה וצרי וסגול<sup>2</sup> יוצא מן ההקשה התראה שמעשיהם בזה לריק ולבטלה או השחלול בדברי חובה<sup>3</sup>:

ל"ב אמר הכוורי אבל<sup>4</sup> השחלול בדבר חובה עם שמירת החורה שלא יהיה דרך לשנוחה עם החכמה המופלאה כי נראה מקביעות הנקוד והטעמים סדר שלא יהיה אלא מחכמה נעזרת איננה מערך חכמתנו בשום פנים ולא יתכן שיהיה מקובל אצל ההמון אלא מרבים רצוים או מיחיד רצוי ולא יתכן שיקבל ההמון מיחיד אלא אם יהיה נביא או נעזר בענין האלהי<sup>5</sup> כי החכם שאיננו נעזר טוען מי שהוא קרוב לו בחכמתו שיעשה כמעשהו:

ל"ג אמר החבר אם כן הקבלה אנחנו והקראין חייבין בה וכל מי שיורה כי החור' הואת הנמצאת על החכונ' הואת היא נקראת תורת משה:

eine Beziehung auf die vielbesprochene Stelle Neh. 8, 8) finden; besser erklärt man dieselbe durch die stufenweise zunehmende Nothwendigkeit, der mündlichen Ueberlieferung durch schriftliche Zeichen zu Hilfe zu kommen; Meor Enajim Cap. 59 Ende.

1) Kibbushin 30: Darum heißen die Alten „Zähler“ (סופרים), weil sie die ganze Schrift durchzählten und aus sagten, daß das ו in גרין (Lev. 11, 42) der mittelfste Buchstabe des Pentat. sei. Vergl. Mass. Sofr. 9, 2.

2) Einen ziemlich gekünstelten Grund dafür, daß der Autor hier nur diese vier Vokale erwähnt, findet man bei Roscato, der sich in einer langen Digression bemüht, des Gl. Levita Behauptung über die Jugend der Vokalzeichen zu widerlegen.

3) Mit dieser Wendung beabsichtigt der Autor wohl zunächst (vergl. aber auch Anmerk. 5.) den ziemlich geringschätzigen Ansichten der R. über die Bemühungen der Masoreten (Trigl. p. 317) entgegen zu treten. Aber auch zur Widerlegung ähnlicher Urtheile über die Masora von Seiten rabbin. Gelehrten, wie des von Esodi (bei Roscato 164 c) „neben Andern“ citirten Šon Efra wird diese Stelle des Autors bei Wolf B. H. II p. 529 gebraucht.

4) Var. setzt הוא zu.

5) Auch hier arbeitet sich der Autor schon vor. Die Einführung der Vokalzeichen (durch die „אנשי כה"ג u. dergl.) zeigt darauf hin, daß die Einrichtungen überhaupt, die zur Zeit des zweiten Tempels getroffen wurden, göttliche Eingebung waren. Vergl. § 39—41.

34. Rufari. Das geben die Karaiten zu. Aber nachdem sie die Tora so verstehen vor sich haben, brauchen sie keine Ueberlieferung weiter.

35. Meister. Sieh, bei diesem Buche Moses brauchen wir in Bezug auf die Worte und die Aussprache so viele Seiten der Ueberlieferung, Vokale, Accente, Abtheilungen, Masora; um wie viel mehr bedürfen wir ihrer in Bezug auf den Inhalt und das Verständniß; denn der Inhalt ist doch noch weit mehr als die Aussprache. Z. B.: Als Moses zu ihnen sagte: „dieser Monat sei euch der erste der Monate“ (Exod. 12, 2) mußte das Volk nicht in Zweifel sein, ob er Monate der Aegyptier meinte, unter denen sie gewesen waren, oder Monate der Chalbäer, wie sie Abraham in Ur-Kasdim gehabt; ob Sonnenmonate oder Mondmonate oder Mondjahre, die man durch Berechnungen mit den

ל"ד אמר הכוזרי כן<sup>1</sup> אומרים הקראים אבל אחר שמצאו התורה שלימה אינם צריכים אל הקבלה: ל"ה אמר החבר והנה<sup>2</sup> זה ספר משה הפשוט הוצרכנו במלותיו וברבבו בו אל כמה כחות מן הקבלה מן הנקוד ומטעם ומספס ומסורה על אחת כמה וכמה אנו צריכים בעניניו ופרושיו כי הענין רחב מן המלות התראה כאשר אמר להם החדש הזה לכם ראש חדשים על הרמיון לא<sup>3</sup> נסתפק העם אם רוצה לומר חדשי המצרים שהיו ביניהם או חדשי הכשדים שהיו עם אברהם באור כשדים או רצה חדשי השמש<sup>4</sup> או חדשי הירח או שני הירח<sup>5</sup> בתחבולות יסכימם עם שני השמש<sup>6</sup> כאשר

1) Sinn: Die Kar. (vorausgesetzt, daß sie glauben, Moses habe den Pentateuch unvokalisiert gelassen) geben zu, daß man bis zu der Zeit, da man die Vokale gesetzt, der Ueberlieferung bedurfte, jetzt aber bedürfe man derselben nicht mehr, da man ja die Zeichen dafür hat. Aber mit Recht hebt der Autor in seiner Erwiderung die hierin liegende Inconsequenz hervor. Vergl. § 33 (Dreher bezieht mit Unrecht das אומרים וכי אן אומרים — (הוא) הנמצא וכי אן אומרים —) Ähnlich hatte Saadja den R. den Einwand gemacht, sie wüßten ja ohne Tradition nicht, welcher Tag Sabbat sei, worauf ihm Salmon b. Jerucham erwiederte: Jetzt wisse man es doch einmal Trigl. p. 257.

2) Die Waffen, mit denen der Autor in diesem Paragr. gegen die Kar. kämpft, sind: 1) die Unverständlichkeit mancher biblischen Gebote, wenn man sich bloß an den Buchstaben des Gesetzes hält; 2) die — schon mehrmals angeregte — Inconsequenz, vermöge welcher die Kar. einzelne, entweder nur lose angedeutete oder in der Schrift gar nicht enthaltene Gebote angenommen haben. Dieser Paragr. selbst ist für die Institutionen der R. sehr instruktiv.

3) היקלה על דעת שלא שאיו על פטרים: Vergl. unten § 39: וכן אף לא.

4) Sonnenmonate, d. h. Zwölftheile eines Sonnenjahres, wie der jetzige europäische Kalender.

5) Mondjahre, d. h. ohne Rücksicht auf Uebereinstimmung mit dem Sonnenjahre, wie der muhammedanische Kalender.

6) Var. השמש בתחבולות. Diese Ausgleichung des Mondjahres mit dem Sonnenjahr bildet bekanntlich das Grundprincip des jüdischen Kalenders; geboten ist sie dadurch, daß die Schrift befiehlt, nach Mondmonaten zu rechnen, und doch die Hauptfeste an gewisse von den Jahreszeiten (also vom Laufe der Sonne abhängige Naturerscheinungen) knüpft; so Pesaach an die Kornreife (Frühling), Succot an die Ernte (Herbst) u. s. w. Da nun ein Mondmonat (d. h. die synodische Länge eines Monats) ungefähr  $29\frac{1}{2}$  Tage beträgt (S. 117), so enthalten 12 Mondmonate (Mondjahr) 354 Tage, also 11 (12) Tage weniger als das Sonnenjahr (oder die Zeit nach welcher die Sonne in ihrem jährlichen Umlauf wieder dieselbe Stelle einnimmt). Wollte man nun ohne Rücksicht auf letzteres immer weiter zählen, so würde das Pesaachfest, das z. B. in diesem Jahre um das Frühlingsäquinoccium fällt, im nächsten Jahre 11 Tage früher, und nach etwa 15 Jahren um das Herbstäquinoccium fallen, also nicht im Frühling gefeiert werden. Daher wird von Zeit zu Zeit in das Mondjahr ein Monat eingeschaltet, so daß dieses alsdann aus 13 Monaten besteht. Dieser Mt heißt יריד. Vergl. unten § 38.

Sonnenjahren ausgleicht, wie in der Kalenderlehre geschieht? Ich wollte, daß die Karaiten mir eine genügende Antwort hierauf und auf Ähnliches gäben, und ich würde mich zu ihrer Ansicht belehren. Ja, ich wollte mir es angelegen sein lassen, von ihnen eine genügende Antwort auf die Fragen zu bekommen, wodurch ein Thier zum Genuße erlaubt wird, worin das „Schlachten“ bestehe, ob es Stechen oder jede beliebige Tödtungsart sei; warum das von Nichtjuden Geschlachtete unerlaubt sei, worin der Unterschied zwischen dem Schlachten und dem Enthäuten und der sonstigen Beschäftigung damit bestehe. Ferner wollte ich mir von ihnen erklären lassen, welches Fett das

בחכמ' העובר<sup>1</sup> הייתי רוצה ששיבוני הקראים תשובה מספקת על זה והדומה לו<sup>2</sup> ואשוב לרעתם כי רצוני להשתדל ושישיבוני תשובה מספקת כאשר אשאלם על מה שיחיר החי לאכול ומה ענין הוביחה ושמה היא נחירה או הרג כאשר יודמן ולמה נאסרו ובחי גוים ומה הוא שיש בין ובחו והפשטו ושאר מלאכתו<sup>3</sup> והייתי

1) Diese Worte könnten auch zu dem folgenden gezogen werden, und der vorhergehende Satz mit *והוא* abgeschlossen werden. Wir haben jedoch nicht ohne zureichenden Grund von der Auffassung der früheren Commentatoren abweichen wollen. Letzteres mußten wir in Betreff der folgenden Worte *אשר לרעה*, was uns nach unserer Auffassung einen besseren Sinn zu geben scheint. Die Fröhern: Nun will ich zu ihrer Meinung zurückkehren (aber er war ja nicht abgewiesen).

2) D. h.: „Wie wissen sich die K. da zu helfen? Welche Zeitrechnung meint die Schrift?“ Es ist nicht zufällig, daß der Autor hier gerade die Fragen nach den Monaten, die die Schrift meint, aufwirft; stimmen ja hierin die K. mit den R. überein. Es sind aber Spuren vorhanden, daß unter den älteren K. selbst Meinungsverschiedenheiten darüber obwalteten, wie z. B. Jehuda ha-Parfi (Jbn Efra Ex. 12, 1) behauptete, Moses habe Sonnenmonate befohlen. Vergl. Geiger's Zeitschrift V, S. 278.

3) Nach rabb. Ansichten liegt in den Worten des Pentateuchs . . . . . *וכחה* — daher hier die Uebrigung des Ausdrucks *וכחה* — die Hindeutung auf gewisse, beim Schlachten zu beobachtende Vorschriften, sowohl in Bezug auf die Person, welche, als auch auf das Instrument, mit dem, und auf die Art, wie man schlachtet, involviret. Der größte Theil dieser Vorschriften wird als traditionell (הל"ם) betrachtet. Was die vormossaische Zeit betrifft, so war es bis auf Noah gänzlich verboten, Fleisch zu essen, von da an jedoch ohne weitere Beschränkung als die des *חיי* erlaubt. Nach karait. Ansicht war der Genuß des Fleisches nie untersagt, dagegen wurden wegen des damit getriebenen Mißbrauchs dem Noah gewisse Gesetze über das Schlachten gegeben, die sich als *הירשה* (stehender Name für die Summe der traditionellen Ritualien bei den K.) bis auf uns fortgepflanzt haben. (Hierdurch entgehen sie dem Glauben, daß Gott dem Moses noch andere Gebote als die im Pentateuch enthaltenen gegeben). Diese Gesetze treffen in den Hauptpunkten mit den rabb. überein, sind jedoch noch zahlreicher (bessern rühmt sich Menachem ben Josef, Zeitgenosse Saadja's, vergl. Geiger Zeitschrift V, S. 268) und erschwerender als diese. In der Schrift sind sie immer in dem Verbot des Blutesessens involviret; ihnen allen liegt die Idee des Erbarmens gegen die Thiere und der Verminderung des Schmerzes (gegen Mischna Ber. 5, 3. Meg. 4, 9) zu Grunde; zugleich soll auch die Schlachtung so eingerichtet werden, daß das Blut leichter und schneller Abfluß aus dem Körper habe. (Das noch zurückgebliebene Blut wird durch Salz *ביתר ולא עב ביתר* (Kizzur 3. Sch. 32a) entfernt). Hieraus entwickeln sich ungefähr folgende Regeln: der Schnitt, gefülhrt *וכוחא* (beim Schlachten) muß vier *פסוקים* durchschneiden, nämlich *ושי ויריד* und *קב וחש* und *ושי ויריד* und *קב וחש*; der Raum, innerhalb dessen der Schnitt geschehen muß, ist wie bei den R. bestimmt (Zore Dea Cap. 20). Außer den fünf rabb. Fehlern (Zore Dea Cap. 23 und 24) zählt Elia Beshizi noch fünf, die aber zum Theil schon unter jenen fünf begriffen sind (daher bei Israel ha-Maarabi nur jene fünf) *החה*, *השמה*, *השמה*, *השמה*, *השמה* (Kizzur f. 29a b). Es giebt 14 Situationen, die ein Thier untauglich machen, geschlachtet zu





(Exod. 16, 29) angeben lassen, ob hierunter sein Haus, oder sein Hofraum, oder sein Gebiet, wenn er mehre Höfe hat, oder sein Hausplatz, oder seine Nachbarschaft, oder sein Stadtgebiet verstanden werde, da „Ort“ alle diese Bedeutungen und noch mehr in sich faßt. Ich wollte mir von ihm eine Grenzbestimmung für die am Sabbat verbotenen

או הצרו או רשותו אם יהיה לו חצרים רבים או סבואו או שכונתו או מדינתו<sup>1</sup> או מגרש עירו אחר שחיבת מקום סובלת<sup>2</sup> זה ויותר מזה והייתי רוצה שיראה לי גדר המלאכה האסורה בשבת<sup>3</sup> ומה המונע

וישלח אבנר מלאכים לתחזי . . . התחת אלהים אני . . . בימות המקודשים אסור ללכת האדם ממקומו המושבת למחולל כדרך ימי החול שהולך האדם חוץ להפלה עבודת ה' ולקריאת התורה ולמאכל ולמשתה כנגדם אבל בימי השבתות אסור לו לצאת לצרכי גופו וזאת לכר להפלת ה' ולקריאה ולכור ואזהרת התורה . . . והמשכילים נ"ע החמירו במשבת אסור להם לצאת למקום אחר ואשרי המשתמר במצות אלהים. Auch hier also ist — wie man sieht — der Angriff des Autors nicht unbegründet.

1) Aus diesem Klimax scheint hervorzugehen, daß מדינה hier in der Bedeutung „Stadt“ gebraucht sei. Vergl. oben § 21.

2) Es ertragen, in sich fassen; in dieser (dem arab. *يحتل* analogen) Bedeutung wird es besonders häufig von Ahr. b. Elia gebraucht, z. B. Rosengarten p. 38: „וכן נדרוך אחרי הכתוב בזה: . . . כתוב שיסבול פנים מחולקים . . . ויסבול החלוקה“ p. 44: „שסבול לפרש התורה כמשמעה“ p. 53. 54. ויש . . . כחוב שיסבול פנים מחולקים . . . ויסבול החלוקה“ p. 44: „שסבול לפרש התורה כמשמעה“ 55 u. f. w.

3) Die Gesetze über die Sabbatfeier sind bei den R. um vieles strenger, als bei den R. Zuerst haben sie 39 (ארכים חסר אחת, wie bei den R.) Hauptarbeiten, nämlich (nach Eškol ha-Rofer § 180): תורש חורץ קוצר מקצר דש מכבד מוחרץ לש אופה צד צבי שחוט משיטו מנתח מולח מבלש הגוז את הצמר והמנפץ והמטחו והאורג שתי בתי גרין והתופר והקורע הבוצר והעלל והדורך והמבעיר והמסכה והשורף הבונה ומותר והצורך וחרש ברזל וחרש עצים והכותב והצובע והמקבד והרוצע והיצר כלי חסר Sabb. 7, 2 vergleicht man. Da die R. sich nicht wie die R. auf eine Uebersieferung berufen dürfen, so bemühen sie sich, aus Schriftstellen und Schlußfolgerungen nachzuweisen, daß alle genannten Verrichtungen unter die Kategorie מלאכה gehören, wobei freilich dem Wortsinne der Schrift nicht minder Gewalt angethan wird, als bei den R. Noch lassen die R. folgende Erschwerungen gegen die R. eintreten. Jeder Genuß von dem, was am Sabbat von Juden oder Nichtjuden gearbeitet worden, ist unbedingt verboten (Trigl. p. 265). Die תולדות, die sie aus jenen מלאכות entwickeln, sind mindestens eben so zahlreich, als die rabb., sie dehnen aber das Verbot auch auf die schon vor dem Sabbat angefangenen und dann am Sabbat von selbst fortgehenden Arbeiten aus. El. Beschi (Trigl. p. 266): „die Weisen Israels sind in zwei große Klassen getheilt; die eine Klasse, die Uebersieferungsgläubigen sagen, daß Anzünden und Auslöschten zu den 39 Arbeiten gehöre, versetzen aber unter dem Anzünden (לא רביר) das Verbinden des Feuers mit dem Dachte am Sabbat selbst; daher sagen sie, wenn ein Israelit Feuer oder Licht am Freitag anzünde, und dies am Sabbat fortbrenne, so sei das nicht unerlaubt und so haben sie überhaupt alle Arbeiten erlaubt, die ohne unmittelbaren Anfang geschehen sind und von selbst werden, z. B. einen Kanal am Freitag zu öffnen, um den Garten am Sabbat zu bewässern. . . ; die zweite Klasse sind die kar. Lehrer, diese verbieten alle Arbeiten, die am Sabbat geschehen, weil diese unter das Verbot: „Du sollst keine Arbeit thun“ gehören.“ Ebenso Eškol ha-Rofer § 145 (daher der bekannte Streit unter den R. selbst, ob ein am Freitag angezündetes Licht am Sabbat fortbrennen dürfe). Doch fügt Eškol ha-Rofer a. a. O. folgende, in der That sehr liberale Erleichterung hinzu: Erzeugnisse, die von selbst, nicht durch unsere, sondern durch göttliche Thätigkeit entstehen, z. B. das Trodnen der Gebäude durch Wind und Licht Gottes, das Wachsen der Pflanzen durch Lust und Kraft der Erde, des in den Leib der Frau gelegten Samens zur Erfüllung des Gebotes: „Seid fruchtbar und mehret euch“, Dinge, deren Wirkung wir an heiligen Tagen nicht hemmen können, sind erlaubt: aber sie absichtlich und vorsätzlich nahe am heiligen Tage zu beginnen, ist unrecht, wie derjenige Unrecht thut, der vorsätzlich Etwas (Schlechtes) unternimmt; denn es heißt:



Arbeiten geben lassen; warum es unter sagt sei, Federn und Schreibzeug zum Verbessern einer Gesekrolle zu tragen, dagegen erlaubt, die große Rolle, den Tisch, die übrigen Speisen, Mahlzeiten für Gäste zu tragen und überhaupt alle die Arbeiten zu verrichten, die der Mensch für seine Gäste verrichtet, die sich in Ruhe befinden, während er sich abmüht; noch befremdlicher von seinen Dienern und Frauen, da es doch heißt: „Auf daß ruhe dein Knecht und deine Magd wie du“ (Deut. 5, 15); warum es verboten sei, auf Thieren eines Nichtjuden am Sabbat zu reiten; warum denn das Handeltreiben unter sagt sei. Ich wollte ihn zwischen allen streitenden Parteien nach den Abschnitten

מהקולמוס והקסת להגיה התורה והחיר לו לטלטל הספר הגדול והשלחן ושאר המאכלים וסעודת האורחים ולטרוח בכל מה שיטרח האדם לאורחיו והם במנוחה והוא כיגיעה ויותר מזה עבדיו ונשיו וכבר נאמר למען ינוח עבדך ואמחך כמך<sup>1</sup> ולמה נאסרה רכיבת בהמות הגוים בשבת<sup>2</sup> ולמה זה נאסרה הסחורה<sup>3</sup> והייתי רוצה שידין בין כל שני בעלי דינים מסדר ואלה המשפטים

(Num. 35, 10) „Wenn er ihn aber aus Haß stößt“ u. s. w. — Wer auch nur einen Theil einer Arbeit anfängt, ohne sie zu vollenden, ist eben so strafbar, als wenn er sie vollendete. Alle מחשבות an Arbeiten in der weitesten Ausdehnung sind verboten. Nur die zum Essen nothwendigsten Arbeiten sind erlaubt; daher darf man Speisen nicht mit dem Messer, sondern nur mit der Hand oder dem Mund zerkleinen (Eškol ha-Kofer § 148). Die eheliche Beirathung ist verboten, und besonders eifern sie sich über die Erlaubniß der R. לבקל בחולה בשבת. Die Beweise dafür aus der Schrift können sich den gezwungensten rabb. Erklärungen zur Seite stellen. A n a n fand dieses Verbot in תשובות ובקציר (Ex. 34, 21, vergl. Šen Ešta das.). — Nach Eškol ha-Kofer § 150 und 179 ist עשות דרכיך in שמיש המטה involviret, da dieser Akt auch ירך genannt wird (ירך גבר בעלמה), El. Bešizi findet ihn der Heiligkeit des Sabbats überhaupt unangemessen; der (anonyme) Chifut (Trigl. p. 26 b) sagt: עבדך ביום עבדך בלילה הוא שוכב עם. Vergl. noch die folg. Anm.

1) In Hinsicht des אסור מוקצה stimmen die R. mit den R. überein, weil sie auch dies zur Kategorie der מלאכה zählen. Eškol ha-Kofer § 145: מקום אל מקום טעינת והעקת כלים המקצים ממקום אל מקום בחור הבית בימי הקדש אסור כי בשם מלאכה נקראים שני יובואו ויעשו מלאכה בטהרת מקדשין ייחד ליסור הכן בחוץ מלאכתו והוא שתפנה ותטהר שוך וכרמך ממקום אל מקום חפצך וכן כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם כל סדר וענין מלאכתו וכן כל תבשילי מאכלות ומשקים ויריקתם בהם ומדידת כלי מכלי כלם נכללות במלאכה המאמרת בפסוקי כ"ן מנורות ונרות ומטות ומאזנים וחבלים וכן כל כלי עצים וכלי נחשת וברזל ועופרת וזהב וכסף וכל כלי מתכת כלי חרש ואבן ומאכלת וחרב וכלי קרב נכללים במלאכה כל כלי . . . . . אסורים לטלטל בימי קדש . . . . . והם דברים מוקצים לא לצורך יום קדש. Da nach oben (S. 244, Anm. 3) Schreiben am Sabbat verboten ist, so ist es auch verboten, das Werkzeug dazu zu handhaben, dagegen ist Alles, was zu den Lebensbedürfnissen oder zum Gottesdienste gehört, wie das, was der Autor oben aufzählt — wenn auch mit Einschränkungen — erlaubt. Dem Vorwurfe der Inconsequenz, da sie doch מוקצה nur aus Uebersieferung der Rabb. hätten, begegnen die R. wie gewöhnlich durch Zurückführung auf eine Uebelstelle. Natürlich findet in Bezug auf die Lebensbedürfnisse in dem erwähnten Maße auch das Gebot der Ruhe der Kinder und Diener nicht statt. — Moscato, Abendana, Buxtorf und R. Israël fassen das מהקולמוס מונע als Verbot des Schreibens auf und wollen daraus eben schließen, daß bei den R. Schreiben am Sabbat verboten ist; aber wozu hätte der Autor diese Umschreibung des einfachen Begriffes „Schreiben“ gebraucht? auch fehlt der Gegensatz zu dem Folgenden. Richtig Bredier: אסור לטלטל קולמוס: ולמה אסור לטלטל קולמוס.

2) An heiligen Tagen zu reiten, ist den R. verboten, denn das sei ועבדי והולכי מלאכת סוחרים ועבדי והולכי רכבים (Eškol ha-Kofer § 149). Hierdurch fällt der Unterschied zwischen dem Thiere eines Juden oder Nichtjuden, wie er bei den R. gemacht wird, weg.

3) Das Handeltreiben gehört nach den R. unbedingt unter חפצך עשות, findet auch bibl. Stützen an Amos 8, 5, besonders Nehem. 13, 15 ff.

המשפטים (Exod. 21, 11.) und חצא (Deut. 21, 10. ff.) entscheiden lassen. Das Einfache in der Tora ist schon dunkel, geschweige das Dunkle, weil man sich auf das mündliche Gesetz verließ. Ich möchte seine Rechtsbestimmungen und Urtheilssprüche in allen Erbsachen nach dem Abschnitt von den Töchtern Zelafschab's oder die Beschaffenheit von Beschneidung, Zizit, Laubhütte sehen. Er sollte mir erklären, woher er zum Gebet zu Gott verpflichtet sei, woher er glaube, daß es einen für alles Lebende bestimmten Ort, Lohn und Strafe nach dem Tode gebe; wie er entscheide, wenn Gebote einander verdrängen, wie Sabbat und Beschneidung oder Pesach und Sabbat, wer da weichen muß, und

וכי חצא<sup>1</sup> והפשוט שבחורה הוא סחום כל שכן הסחום כי לא היו סומכים אלא על החורה שבעל פה<sup>2</sup> והייתי רוצה שאראה דיניו ומשפטיו בכל הירושות מפרשת בנות צלפחד או איכות המילה והציצית והסוכה<sup>3</sup> ויבאר לי מאין הוא חייב בתפלה לאל<sup>4</sup> ומאין הוא מאמין שיש בית מועד לכל חי וגמול ועונש אחר המיתה<sup>5</sup> ואיך הם דנין במצות הדוחות זו את זו כמילה עם השבח<sup>6</sup>

1) Diese Abschnitte sind bekanntlich am reichsten an juristischen Bestimmungen. Ein besonders streitiger Punkt, das jus talionis, wird § 46 noch näher besprochen. Ueber Einzelnes vergl. Jbn Esra Exod. 21, 20. 21. 25. Geiger's Zeitschr. V, S. 277.

2) Vergl. § 39, Anf.

3) Dergleichen Bestimmungen spielen schon in der Polemik Saabja's gegen die R. eine Rolle; in Beziehung auf dessen Vorwurf, daß man ohne das mündliche Gesetz das Maß dieser Gebote nicht kenne, antwortete Salmon b. Jerucham (Trigl. p. 186 und 257), da die Schrift kein Maß erwähnt, so sei es gleichgiltig und hänge von Zeit, Umständen und Privatverhältnissen ab. — Ueber חכיה ist Jehuda Sabassi aber in der Thät in Verlegenheit (§ 241). Ueber סוכה vergl. unten § 63.

4) Auf die nämliche Frage Saabja's verweist Salmon b. Jerucham auf Jer. 29, 12 und Daniel (Trigl. p. 257); Eschlol ha-Kofer § 90 wird ebenfalls die Verpflichtung zum Gebet, und zwar zum Beten von Psalmen u. dergl. aus Schriftstellen nachgewiesen. — Auch vom rabb. Standpunkte aus ist nach den Weisern die Pflicht zu beten nur eine rabbinische.

5) Hier wäre es nicht schwer, den Autor mit seinen eigenen Waffen zu schlagen, da er es sich selber hat angelegen sein lassen (I, 115 S. 81) die vielfachen Andeutungen eines künftigen Lebens, die sich in der Schrift finden, zusammenzustellen. Indes hatten in der Thät die älteren Karaiten zum Theil sehr rohe Vorstellungen von der Fortdauer nach dem Tode (Saab. Emun. 6, 4); auch der Glaube an Seelenwanderung hatte seine Anhänger, wurde aber dann verworfen (Eschlol ha-Kofer § 96. Msr. b. Elia 3. Chajim Cap. 88). — Ob auch unvernünftige Wesen eine Vergeltung nach dem Tode zu erwarten haben (vergl. More III, Le Guide III, p. 123) billete den Gegenstand langer Streitigkeiten, wurde aber endlich verneinend entschieden (Msr. b. Elia bei Delisch. Orient 1840 Lit.-Bl. S. 455. Josef b. Mordechai Rizzur Cap. 13). Vergl. El. Beschizi bei Trigl. p. 289: שם אמר שמה שראוי להאמין כל בעל אמונה בזה הוא שיהפוך אחרי המות אם זכותו לעלות בקולם השכלי אשר הוא נקרא עה"ב וג' להרבץ במושכלה תהיה חיה לעולם ואם חייבה נחמה ומגוריה מפעולה מצד עבירות חלאתה תהיה בצער ודראון ותולעתה לא ימות ואשה לא תכבה וחזו חנקרא גיהנם בהם. Daher ist der Messiasglaube von den R. nie sehr stark hervorgehoben worden, wahrscheinlich weil sie weniger von dem Verderben und der Erlösungsbedürftigkeit der Menschen zu erzählen wußten, und Missionärsbestrebungen zu Liebe jenem Glauben keine „nothwendig zukommende centrale basirende Bedeutung“ beilegen mochten (3. Chajim ed. Delisch Einl. p. XI).

6) Bei dergleichen Collisionen halten sich die R. an die Anciennität der Gesetze: „Die Beschneidung“ sagt El. Beschizi (Trigl. p. 288) „ist das erste Gebot, das seit Abraham gegeben wurde, also älter als das Sabbatgebot, und man beschneidet (bis zu diesem) am Sabbat; als nun das Sabbatgebot kam, konnte dieses die Beschneidung nicht verdrängen, und ebenso bei Pesach

so vieles andere, das in den Hauptpunkten schon, geschweige denn im Einzelnen aufzuzählen zu lange dauerte. Hast du, König von Rusar, gehört, daß die Karaiten über einen der erwähnten Gegenstände, etwa über Masora, Vokalisation, Accentuation, Erlaubtes und Verbotenes oder Rechtsfachen ein auf Nachfolgung oder Ueberlieferung beruhendes und keiner Streitigkeit unterworfenen Werk haben?

36. Rusari. Weder gesehen noch gehört. Aber ich sehe, daß sie sich mit aller Kraft (der Ausübung des Gesetzes) befleißigen.

37. Meister. Das kommt eben von jener Klügelerei und Spekulation, von der ich dir gesagt. Die ihre Gottesverehrung nur auf eigene Klügelerei begründen, scheinen eifriger sich zu befleißigen, als diejenigen, welche die religiösen Handlungen, eben wie sie darüber angewiesen worden, vollziehen. Denn diese befinden sich in Ruhe mit den religiösen Handlungen, wie sie sie überkommen haben; sie fühlen sich sicher, wie einer, der in der Stadt geht, und haben keine Streitigkeiten zu befürchten. Jene aber gleichen einem, der in der Wüste wandert, nicht wissend, was ihm begegnen könne, und zum Kriege gerüstet und geübt mit Wurfgeschossen sich verfleht. Laß dich daher durch diese Beflissenheit, die du an ihnen siehst, nicht täuschen und durch die Rässigkeit der Traditionellen, das heißt der Rabbaniten, nicht zurückschrecken; denn jene suchen

מי נדחה מפני מי ויולח זה ממה שיארך ספור כלליו כל שכן פרטיו השמעת מלך כוור על חבור לקראים בדבר מה שזכרתי לך בסמך או בקבלה שאין בו ביניהם מחלוקת ממסורה או מנקוד או מטעמים או מאסור והיתר או מדינין<sup>1</sup>:

ל"ו אמר הכוורי לא ראיתי ולא שמעתי אבל אני רואה אותם משחדלים בכל כחם<sup>2</sup>:

ל"ז אמר החבר זה ממה שאמרת לך מההחכמות והסברא והמתחכמים בעבודה למלאכת השמים יראה שהם יותר משחדלים מעושי מלאכת ה' המצווים עליה מפני שאלה במנוחה במה שקבלו ממלאכת ה' ובטחה נפשם כהולך בעיר שלא הורמנו למחלקת חולק ואלה כהולך במדבר איננו יודע מה יפגע והוא מודמן בשלחים חלוץ למלחמה ומלומד בה ואל ישיאך מה שאחזה רואה מהשתדלותם ואל יעצלך מה שאתה רואה מרפיון המקבלים ר"ל הרבנים כי אלה בקשו מצרים

(Bemerkenswerth ist es, daß Saab. Enum. 3, 9 ganz denselben Grund dafür anzieht, daß Opfer und Beschneidung den Sabbat verdrängen). Indes sind die R. darüber noch gar nicht einig. Anan und Josef Karlesani wollten, daß man jedenfalls die Beschneidung am Ende des Sabbats vornehme, damit die Heilung und sonstige Pflege auf den Wochentag falle (Trigl. p. 269); auch Jehuda Gabassi (Eschol ha-Rozer § 293 ff.) führt verschiedene Meinungen an. Einige verbieten, am Sabbat zu beschneiden, denn Sabbat sei *הנחת כל המצוה*, da es heiße (Nef. 9, 14): *Deinen heiligen Sabbat hast du ihnen verkündet und Gebote und Gesetze und Lehren ihnen durch Moses gegeben.* (Vergl. i. Neb. 3, 9, wo ganz dieselbe dem Wortsinne gerade nicht entsprechende Auslegung gegeben wird); andere sind in Zweifel. Jedenfalls, meint Jehuda, sei Pesa'ch mit Beschneidung nicht in eine Kategorie zu stellen, da man sehe, daß diese 40 Jahre lang aufgeschoben worden (Jof. 5, 5), wovon man bei jenem kein Beispiel habe. Vergl. indeß § 282.

1) Man wird hierin an den sehr unbegründeten Vorwurf erinnert, den Abr. b. David (Sefer ha-Rabbala Ende) den R. macht, daß sie nie Israel etwas Gutes gethan und kein Werk, das sich mit Befestigung des Glaubens oder mit Wissenschaften beschäftige, ja nicht einmal ein Gebet oder ein Gebet verfertigt, sie seien alle stumme Hunde, die nicht bellen können und wenn sich einer trüfe, der ein Buch geschrieben, so enthalte es Schmähungen und Lästerungen gegen Gott, wie das Buch des gottlosen Abulkarag. Der Autor selbst geht nicht so weit, und wirft den R. nur die Meinungsverschiedenheit vor, die in einem jeden Punkte vorherrscht; ein Gegenstand, auf den er öfter zurückkommt. Vergl. § 38.

2) Vergl. oben § 22 S. 231, Anm. 1 und unten § 49.

Besten, um sich zu verschanzen; diese ruhen auf ihrem Lager in einer festen, wohlversetzten Stadt.

38. Rufari. Alles, was du sagst, ist wohlbegründet. Die Tora will ein Gesetz und ein Recht, die Karaiten aber machen durch ihre Spekulation viele Gesetssysteme, je nach der Spekulation jedes Einzelnen; ja der Einzelne verbleibt auch nicht bei einem Gesetz; seine Anschauung erleidet fortwährend Neuerungen und Erweiterungen; er trifft Jemand, der ihn mit einem Argument widerlegt, und muß nun zu dessen Anschauung übergehen. Und wenn wir finden, daß sie übereinstimmen, so wissen wir, daß dies von einem oder mehreren der Führer überliefert ist. Consequent können wir aber auch diese Uebereinstimmung ihnen streitig machen und sagen: Wie habt ihr euch über jenes Gebot so geeinigt? auf rationellem Wege möchte es nach verschiedener Weise bestimmt werden.

להבצר בהם ואלה שוכנים על ערשומם  
בעיר קדומה<sup>1</sup> ובצורה:

ל"ח אמר הכחרי כל מה שאמרת  
בדין<sup>2</sup> הוא כי התורה הוהירה על  
תורה אחת ומשפט אחד והקראים  
כפי סברת<sup>3</sup> ירבו התורות כפי סברתם  
כל אחד מהם ועוד כי האחד לא  
יעמוד על תורה אחת כי בכל יום  
תתחדש לו דעת ותוסף דעתו ויפגע  
מי ששיבחו במענה וצריך שיעתק  
בהעתקת דעתו<sup>4</sup> ואם נמצאם  
מסכימים נדע כי הם מקובלים  
מאחד או מרבים שקדמום ומן הדין  
שנכפור עליהם<sup>5</sup> ההסכמה ונאמר  
להם איך הסכמתם במצוה פלונית  
והדעת מכרעת בה אל פנים רבים<sup>6</sup>

1) Richtiger als die frühern Commentatoren, die רקם mit alt, fest, überlegen, nimmt Brecher dies mit Bezug auf Deut. 23, 5 als wohlversetzt, versorgt. Der ganze Paragr. bezieht sich auf den § 22 und 36 vom Rufari angeregten Zweifel, und der Sinn ist: Weil es ihnen an einer richtig bewahrheiteten Ueberslieferung fehlt, so müssen sie sich eine weit strengere Beobachtung des Gesetzes auflegen, als die R. Vergl. § 50.

2) Ven. I, בהן.

3) Jetzt erst giebt der Rufari das völlig zu, um das ihn der Meister § 35 Ende gefragt hatte, daß nämlich durch den Mangel an Ueberslieferung eine unabsehbare Meinungsverschiedenheit erzeugt werde. Die R. selbst leugnen das nicht, suchen es aber zu ihrem Vortheile zu wenden. Ahr. b. Elia sagt (Koseg. p. 45 vielleicht mit Bezugnahme auf diese Stelle des Autors): Wenn aber Jene einwenden, daß derjenige, der sich auf die Forschung (חקירה) verläßt, jeden Tag ein neues Gesetz bildet und von einer Ansicht zur andern übergeht, und nach den verschiedenen Fähigkeiten auch die Ansichten verschieden seien, und nicht Ein Gesetz, Eine Lehre da sei, und man keine bestimmte Kenntniß von der Beschaffenheit der Ausübung der praktischen Gebote, die an eine Ordnung und Zeit gebunden sind, habe, so ist zu antworten: Es ist anerkannt, daß ein Ausspruch verschiedene Deutungen zuläßt, die Differenz der Ansichten ist der Beschränktheit der Erkenntniß zuzuschreiben und gewiß wird durch die immer neuen Ansichten zuletzt das Wahre vom Falschen ausgeschieden.“ So rühmt denn auch Dob Mordechai Cap. 4 von den R., daß sie sich durch ihre Ehrfurcht vor ihren ältern Lehrern nicht abhalten lassen, die Meinungen derselben, wo sie geirrt zu haben scheinen, zu berichtigen.

4) Var. steht zu פנין.

5) Der Autor hat schon mehre Male die Uebereinstimmung in Dingen, die keiner moralischen oder physischen Nothwendigkeit unterworfen sind, als Zeichen einer Ueberslieferung von Einem Urheber betrachtet (vergl. oben S. 43. 44). So will er auch da, wo er die R. ohne eine solche Nothwendigkeit (הדעת מכרעת בהם אל פנים רבים) übereinstimmen sieht, den Schluß ziehen, daß sie einer Ueberslieferung folgen; das geben auch die R. zu, und führen manche ihrer Institutionen auf Anan u. s. w. zurück, aber damit eben glaubt der Autor ihnen ihre Principiosigkeit und Inconsequenz nachgewiesen zu haben, und daß, wenn eine Ueberslieferung da sein soll, die unserer Weisen in vielfacher Beziehung vorzuziehen sei. Ueber die Ueberslieferung der R. vgl. den folg. Paragr.

Wenn sie dann sagen: So war die Ansicht Anan's oder Benjamin's oder Saul's oder Anderer, so räumen sie ja selber das Princip der Ueberlieferung von Älteren und auch Glaubwürdigeren, nämlich unsern Weisen, ein; denn diese waren viele, jene nur wenige; die Ansicht der Weisen lehnte sich an die Ueberlieferung der Propheten, bei jenen ist sie bloße Spekulation; die Weisen sind einig unter sich, jene uneinig; der Weisen Bestimmung ging von dem Orte

ואם אמרו כן היתה דעת ענין<sup>1</sup> או בנימין<sup>2</sup> או שאול<sup>3</sup> או וולתם חייבו עצמם טענת הקבלה ממי שהוא יותר קדמון ויותר ראוי להאמין ר"ל רבוהינו כי הם רבים<sup>4</sup> ואלה יחידים ודעת החכמים סמוכה על קבלה מהנביאים<sup>5</sup> ואלה סכרא גרידא בלכר והחכמים מסכימים ואלה חולקים<sup>6</sup> והחכמים דבריהם מן המקום אשר יבחר ה'

1) Anan (fehlerhaft lesen einige Ausgaben ננין) b. David (zu unterscheiden von einem älteren Anan b. Schaftai) gewöhnlich als Begründer der Sekte der R. angesehen, Schüler des Jehudai Gaon aus Bet-Zor, wurde wegen keigerischer Meinungen, die man an ihm entdeckte, nicht zum Gaonat zugelassen und bildete deshalb (c. 755) eine neue Sekte, die aber Elemente Älterer in sich aufnahm. So nach den Erzählungen der Rabbaniten (Scherira u. Abr. b. David). Die Karaiten bemühen sich jene Berichte der R. zu widerlegen. Nach Dob Mordechai Cap. 6 lebte er um das Jahr 640 und nicht er habe den Streit um die Raschwaibe gehabt, sondern der um 14 Generationen, also etwa 420 Jahre ältere Anan b. Schaftai, Zeitgenosse R. Huna's. Anan b. David selbst wird von ihnen nicht als Begründer (wie auch bei arab. Schriftstellern [Pinsker S. 8] die קראים von den קראים unterschieden werden), sondern als Befestiger ihrer Lehre verehrt und mit den ungemessensten Ehrentiteln (die überhaupt bei den R. noch wohlfeiler sind als bei den R.) überhäuft. Ueber seine Genealogie s. Dob M. p. 46 und Pinsker I. R. Anhang S. 53 Anmerk. S. 186 Anm. — Der hier bald folgende Saul ist sein Sohn.

2) Benjamin b. Mose Raḥawendi (נחמני) [wofür in Dob Mordechai Cap. 9. Drach Zabb. 21 a b 23 a נחמי vergl. Munk Jfr. Ann. 1841 S. 70] von der Stadt Raḥawend im persischen Irak) einer der hervorragendsten Lehrer der Karaiten, hat Comment. zu verschiedenen bibl. Büchern geschrieben; er wird von Saabia Emunot 6, 4 erwähnt. Vergl. Pinsker S. 118.

3) Vergl. die vorige Anm.

4) Dagegen Chullat (Trigl. p. 250): Wenn sich die Rabb. rühmen, daß ihre Weisen einen großen Haufen bilden, die Weisen der R. aber nur einer, zwei oder drei seien (und fragen), wie sollen die Wenigen besser als die Vielen die Wahrheit gefunden haben, so sagen wir: Hosh hatte bessere Kenntniß von Gott als seine 4 Gefährten, Abraham mehr als alle Völker der Erde, Kaleb und Josua mehr als die 10 Kundschafter, die „Seufzenden und Aechzenden“ (הנאנחים והנאנכים mit diesem aus Ezech. 6, 4 entnommenen Ausdruck bezeichnen die R. diejenigen, die schon in alten Zeiten, schon seit Jarobeam, mit Schmerz den Verkehrtheiten der Erabitionsgläubigen zusahen; ein anderer stehender Name הנאנכים הכוזבים) mehr als die Bewohner von Jerusalem. Von Alters her waren der Guten immer Wenige, desto mehr aber der Schlechten, darum hat uns „der vom Anfang an das Ende sagt“ (Zef. 46, 10) geboten: „Folge nicht den Vielen zum Bösen“ (Ex. 23, 2). Caleb Afandopolo Einl. zu Afara Maamarot: „Immer sind die Frommen wenige gegen das übrige Volk, und so heißt es auch: Nicht eurer Menge wegen hat euch der Ewige erwählt (Deut. 7, 7).“ Dob Mordechai Cap. 6: „Viele hielten sich zu den Erleichternden (die R.), Wenige zu unsern Vorfahren, weil diese erschweren“ u. s. w.

5) Vergl. § 39.

6) Das kann jedenfalls nur von den Hauptfragen der rabb. Institutionen gemeint sein (vergl. Maim. Einl. zum Mišna-Commentar); dagegen versehen die R. nicht auf die vielen Meinungsverschiedenheiten im Talmud selbst hinzuweisen. Ihre sonstige Vertheidigung gegen diesen Angriff s. oben S. 248, Anm. 3.

aus, den Gott erwählt, und verdient also, wenn sie auch nach bloßer Spekulation entschieden wurde, angenommen zu werden, was bei jenen nicht der Fall ist. Ich möchte nur ihre Antwort in Betreff der Neumondsbestimmung hören. Sie folgen, wie ich

אפילו אם אלו היו רבים בסברתם גרידא מן הדין היה לקבלם ואלה אינם<sup>1</sup> כן וסויתן ששיעורני חשובתם כשאלת החדש הזה<sup>2</sup> ואני רואה אותם

1) Vergl. § 39.

2) Der Autor kommt hiermit auf einen schon einmal berührten Punkt zurück (vergl. oben S. 241, Anm. 2), und zwar ist dies der über die Kalenderrechnung, bekanntlich der Hauptstreitpunkt zwischen R. und K. Es sind hier zwei Dinge zu berücksichtigen. Zuerst die Bestimmung des neuen Monats. In den Zeiten, als noch das große Bet-Din in Jerusalem bestand, wurde, wie schon oben S. 115 bemerkt, der Anfang des neuen Monats nach dem Sichtbarwerden des neuen Mondes bestimmt, obgleich man sich daneben an die Rechnung hielt. Nach der Auflösung des Reiches und der zunehmenden Zerstreuung der Juden wurde aber der neue Mond schließlich nur nach der Rechnung (ע"פ החשבון) bestimmt. Die einzelnen dabei in Rede kommenden Gesetze gehören nicht hierher. Die Karaiten dagegen halten noch heutigen Tages an der Bestimmung des neuen Mondes nach dem Sichtbarwerden (ע"פ הראיה) fest, obgleich sie sich dadurch in mannigfache Verlegenheiten setzen. Sie suchen am 28. des Monats den alten Mond, und finden sie ihn noch, so wird ohne Weiteres der 31. Tag als der erste des neuen Monats betrachtet; finden sie ihn nicht, sei nun die Bitterung oder sonst etwas (die Stellung des Mondes selbst) schuld, so suchen sie den neuen Mond in der Nacht zum 30. Tag; finden sie ihn, so ist der 30. Tag Neumond, finden sie ihn nicht, so ist es der 31. Wenn mehrere Male hintereinander um die Zeit des Neumondes der Himmel bewölkt ist, so machen sie zwei Monate zu 30, und einen zu 29 Tagen; doch die K. in Aegypten und Damascus geben nur dann dem Monat 29 Tage, wenn sie den neuen Mond schon zu Anfang der Nacht zum 30. sehen. Daß man auf diese Weise in der einen Stadt heute, in der andern morgen Neumond feiere, schadet nicht (so נקח וקראים bei Wolf B. H. IV, 1079). So werden oft, besonders um den 1. Tischri, zwei Tage des Zweifels wegen gefeiert. Eschlol ha-Kofer § 187. Munk, Jfr. Ann. 1841 S. 83. — Da nun die R. eigenem Geständnisse nach von dem ursprünglichen Verfahren abgegangen sind, so haben die K. ein weites Spiel, denselben Vorwürfe hierüber, sowie über die verschiedenen מראי, die ja die Mischna selbst noch nicht kenne, zu machen. Besonders stark treffen diese Vorwürfe, daß man die Festtage an unrichtigen Tagen feiere, den Jom Kippur, da doch (in den meisten Ländern) die andern Festtage doppelt gefeiert werden, und diesen Vorwurf muß sich auch hier der Autor gefallen lassen. Dagegen macht er ihnen in Betreff des zweiten Principes der Kalenderbestimmung einen weit größern Vorwurf. Die Bestimmung der Monate und also der Feste hängt, wie schon oben S. 240 erklärt worden, nicht bloß von der Stellung des Mondes, sondern auch von der Sonne ab; Befach kann nicht eher gefeiert werden, als bis der אביר in Palästina eingetreten, und zu gewissen Zeiten muß ein Monat eingeschaltet werden. Diese Einschaltung fand ursprünglich nur dann statt, wenn voraus zu sehen war, daß der 14. Nisan früher als die Tetusa des Frühlings (das Frühlingsäquinocium) fallen mußte. Nun stimmen die R. mit den K. darin überein, daß nur ein Abar eingeschaltet werden könne (was sich auch biblisch daraus erweisen läßt, daß der Abar der 12. Monat des Jahres heißt, was er nicht würde, wenn z. B. ein Lebet eingeschaltet würde); diese Bestimmung des Einschaltens muß aber schon gemacht sein, ehe Abar zu Ende ist, weil man später, also im Nisan, nicht mehr einschalten kann. Nach den R. ist Alles in Richtigkeit, weil sie schon vorher bestimmen, ob Abar 29 oder 30 Tage habe, also ob die Tetusa vor oder nach oder auf den 14. Nisan trifft; nicht so bei den K. Gesezt die Tetusa treffe auf den 14. Nisan, wenn Abar 30 Tage, also auf den 15., wenn Abar 29 Tage hätte; im letztern Falle müßte bei den R. entweder Abar 30 Tage bekommen, oder ein Monat eingeschaltet werden; ersteres können die R. nicht, da sie nur ע"פ הראיה bestimmen, und ob das zweite nöthig ist, können sie oft nur dann erst wissen,

sehe, den Rabbaniten in der Intercalation des Abar im Abar, und doch werfen sie ihnen in Betreff der Bestimmung des Neumondes Tischri die Frage vor: Wie könnt ihr das Versöhnungsfest am 9. Tischri begehen? Müßten sie sich nicht schämen? Sie wissen ja nicht, ob dieser Monat Elul oder Tischri ist, wenn sie intercaliren, und ob Tischri oder Marchesvan, wenn sie nicht intercaliren. Möchten sie nicht lieber sagen: Wir verfluchen und sollen uns vor dem Schlamme scheuen? Wir wissen nicht, ob der Monat Tischri oder Marchesvan oder Elul ist, und wie können wir die, in deren Fußstapfen wir treten und von denen wir lernen, fragen: Fastet ihr am 9. oder 10. des Monats?

39. Meister. Unser Gesetz begründet sich entweder auf Satzung an Moses vom Sinai oder

הולכים אחרי הרבנים בעבור אדר באדר והם מקשים להם בראיית ירח חשוי אף צמתם צום כפור בחשעה בחשוי הלא יבשו והם אינם יודעים אם החדש ההוא אלול או חשוי כשיעברו ואם הוא חשוי או מרחשון כשאין מעברין והלא היו אומרים אנחנו הטובעים ומה נפחד מהבליה? אנתנו לא נדע אם החדש חשוי או מרחשון או אלול ואין נקשה למשאונו הולכים בעקבותיהם ונלמוד<sup>2</sup> מהם התצומו<sup>3</sup> בחשוי או בעשר לחדש:

ל"ט אמר החבר תורתנו<sup>4</sup> קשורה בהלכה למשה מסיני או מן המקום

wenn sie schon im neuen Monat sich befinden; nämlich wenn ihnen am 30. Tage des Abar die Nachricht würde, daß man den neuen Mond am Vorabend des 30. Tages gesehen. Daher haben die R. schon frühzeitig die (rab.) Einrichtung angenommen, in einem Cyclus von 19 Jahren immer sieben (nämlich 3. 6. 8. 11. 14. 17. 19.) zu intercaliren (obgleich hierin nicht alle Nachrichten übereinstimmen). Nun, sagt der Autor, befindet ihr euch doch in einem noch größern Zweifel, als wir. Ihr habt keine feste (biblisch begründete) Regel, wenn intercalirt werden soll, also ob Tischri, Elul oder Marchesvan ist, und ihr wöllet uns vorwerfen, daß wir den Jom Kippur um einen Tag verfehlen. Würde denn Jemand, der in ein Wasser versinkt, also in der größten Gefahr ist, sich um die kleine Unbequemlichkeit, daß seine Kleider schmutzig werden, kümmern? — So glaubten wir diese allerdings schwierige Stelle, nach Vorgang R. Israels, auffassen zu müssen. Die Cardinal'sche Uebersetzung (bei Caspe) lautet: ולא ידעו לשבוע בלב ים ומשחמר שלא ינקו מלבושם במים. — הם לא ידעו באי זה חרש הם ושתמרו מן היום אם הוא חשעה או עשרה בחשוי ולא ידעו כי זה קול בשם גדול מאד, was unsere Auffassung bestätigt. Moscati sucht vergeblich die hierauf bezüglichen Daten aus Jbn Esra (Ex. 12, 1. Lev. 25, 17 u. f. w.) mit denen des Autors zu vereinigen, und beruft sich zuletzt auf die vom Autor selbst hervorgehobenen Meinungsverschiedenheiten der R. — worin er nicht ganz Unrecht hat. Munt (Jfr. Ann. 1841, S. 84) berichtet: die R. legen auf diese Bestimmung der Neumonde ein so großes Gewicht, daß sie in ihre Ehecontracte folgende Worte schreiben: והנני עליהם החתן והכלה שהיו בלב שלם ובנפש הפצה ודרך ישרה וינהנו כמנהג בני מקרא השומרים את מערי ה' — המקדשים על ראיה הירה ומציאת האביב בארץ הקדש. — Nach einer von Jost (Jfr. Ann. 1839, S. 188) gegebenen Nachricht haben in neuester Zeit die R. angefangen, an eine rationellere Berechnung des Kalenders zu denken.

1) Ven. I בליה א.

2) Fano hat וכל מה statt ונלמוד.

3) Var.: בשבוי.

4) Der Autor geht jetzt, da die Besprechung specieller Differenzen zu weit führen und nicht immer zum Vortheil der R. ausfallen dürfte (vergl. § 43), zur Aufstellung der Principien über, welche die Hauptunterschiede zwischen beiden Parteien begründen. Der ganze Complex des rab. Gesetzes zerfällt ihm in zwei Klassen, die man mit dem Namen unmittelbar oder mittelbar göttlich bezeichnen könnte (spätere Takanot, Minhagim, Gezerot, Sejagim u. dergl. bleiben vorläufig ausgeschlossen). Die erste Klasse der Gesetze bezeichnet er durch מסיני, die zweite durch Ueberlieferung an die göttliche Offenbarung am Sinai geknüpft. Hierunter sind eigentlich

darauf daß es von dem Orte, den der Ewige erwählt, nach Bestimmung von Richtern, Amtseleuten, Priestern und Synhedrium ausgegangen; „denn von Zion geht aus die Lehre und das Wort Gottes von Jerusalem“ (Jes. 2, 3). Uns ist befohlen, dem in

אשר יבחר ה' כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם במעמד שופטים ושוטרים וכהנים וסנהדרים ואנחנו מצוים שנשמע מהשופט הממונה בכל

wieder zwei Abtheilungen verstanden. Zuerst Geseze, die nur durch die Ueberslieferung bekannt sind, ohne daß sich dafür eine Beweis- (wenn auch Anknüpfungs-) Stelle in der Schrift findet, die im Talmud eigentlich so genannten *סברי לביה*; alsdann die durch die überlieferte Auslegung aus der Schrift deducirten Geseze. Die zweite Klasse der Geseze sind die von dem großen Bet-Din zu Jerusalem (als „dem Orte, den Gott erwählt“) unter den gehörigen Erfordernissen ausgehenden Geseze, die zwar nicht unmittelbar an die Offenbarung sich anschließen, doch aber vermöge der diesem Gerichtshofe verliehenen Autorität als göttlich zu betrachten und zu befolgen sind. Die mit klaren Worten in der Schrift ausgezeichneten und von den R. dem Wortverstande nach aufgefaßten Geseze, kommen hier, weil über die Verbindlichkeit dieser beide Parteien übereinstimmen, nicht in Betrachtung. Folglich giebt es drei Quellen, aus denen die rabb. Geseze fließen: 1) Absolute Ueberslieferung. 2) Uebersieferte Auslegung. 3) Rabbiniſche Geseze (zu unterscheiden von Gebräuchen oder Anordnungen). Alle drei werden von den Kar. grundsätzlich nicht anerkannt. Sie leugnen 1) daß es ein neben dem geschriebenen Geseze hergehendes mündliches Gesez gebe: „denn“, sagt Ahr. b. Elia (Rosgarten p. 44 vergl. Orient 1840, S. 533) „was für einen Grund hat wohl der Geber des Gesezes gehabt, daß er einige Geseze der Schrift, andere der Ueberslieferung übergab? Zu sagen, sie seien nicht geeignet gewesen zum Niederschreiben, geht nicht an, da sie sich ja auf praktische Handlungen (nicht etwa auf höhere Geheimnisse) beziehen. Darum glauben wir nicht, daß es ein mündlich übergebenes und niedergeschriebenes Gesez gebe“. Und: (Rosgarten p. 97) „Daß es aber noch ein zweites Gesez neben dem Geseze Moses gebe, wie die Uebersieferungsgläubigen von dem mündlichen Gesez behaupten, ist nicht möglich; denn: sollte dieses zweite Gesez nichts zu dem ersten hinzufügen, was ist der Zweck desselben; soll es aber mehr Gebote enthalten, warum sind nicht auch diese in der Schrift verzeichnet?“ Ebenso Dob Mordechai Cap. 8 nach Caleb Afandopolo mit Berufung auf Deut. 30, 10. Jos. 1, 8. — 2) daß man eine überlieferte Auslegung anzuerkennen habe. Ahr. b. Elia (Rosgarten p. 97): „Soll diese traditionelle Auslegung dem natürlichen Sinne der Schrift entsprechen (*משמע הכרח*), wozu die Tradition? Dazu reicht ja die Schrift hin; soll aber etwas gelehrt werden, was nicht im Wortsinne liegt, so widerspricht dies ja den Worten der Schrift: Zu beobachten und zu thun nach allen Geboten und Gesezen, die geschrieben sind in diesem Gesezbuch (Deut. 30, 10) und: die ich zu ihrer Belehrung geschrieben (Ex. 24, 12).“ So auch Dob Morb. Cap. 8 (nach Caleb Afandopolo): „Der zweite Theilungsgrund ist der, daß jene sagen, Alles, was in der Tora geschrieben steht, bedürfe einer Erklärung nach einer von ihnen anerkannten Ueberslieferung. Aber wir glauben das nicht, sondern was in der Tora geschrieben ist, hat seine Auslegung bei sich; faßt sich die Schrift an einer Stelle kurz, so ist das nur dann der Fall, wo das Verständniß nicht darunter leidet, die Schrift rechnet dabei auf einen Verständigen. Es ist bekannt, daß der Zweck der Sprache der ist, den Willen und die Absicht des Sprechenden kund zu geben, denn sonst ist doch in dieser Sprache kein Nutzen und kein Zweck. Nun möchte ich doch wissen, wer Gott gezwungen hat, bei Niederschreibung der Tora sich einer Sprache zu bedienen, die nicht durch die Verständnißregeln, vermöge derer der Wille in Absicht des Redenden erkannt wird, zu begreifen ist, so daß er genötigt war, die in der Tora niedergeschriebenen Worte durch eine mündliche Ueberslieferung zu erklären. Heißt es doch: Moses fing an, die Tora zu erklären, wie folgt (Deut. 1, 5) und: die Lehre Gottes ist vollkommen (Ps. 19, 8), und wenn sie einer mündlichen Erklärung bedürftig wäre, so wäre das ja der größte Mangel. Ferner wenn der Ausdruck nicht den Willen des Befehlenden und Verbietenden demjenigen, dem er befiehlt und verbietet, deutlich macht, so kann ja letzterer sagen: Ich





— und bald darauf: „Du sollst thun nach dem Gesetz, das sie dich lehren“ — „Du sollst nicht abweichen von dem Wort“ — „der Mann, der freventlich handelt, indem er die Priester nicht hört, der Mann soll sterben“; ja der Ungehorsam gegen den Priester und den Richter wird durch die Worte: „Du sollst wegräumen das Böse aus deiner Mitte“, und den Zusatz: „Das Volk höre und fürchte“ (Deut. 17, 9 — 13) der größten Sünde gleichgestellt. Und zwar bezieht sich dies auf die Zeit, als noch Opferdienst, Synhedrium und die übrigen Klassen, durch welche die ganze Anordnung zu ihrer Vollkommenheit gelangt, bestanden; als der göttliche Geist, der auf ihnen ruhte, sich theils als Prophetie, theils

על פי החזרה אשר יורוך לא חסור  
מן הדבר והאיש אשר יעשה בדרך  
לבדתי שמע אל הכהן ומת האיש  
ההוא השווה חסרות הכהן והשופט  
לגדולה שבעבירי באמרו ובערת הרע  
מקרבך ומסך לו וכל העם ישמעו  
ויראו<sup>1</sup> בעוד שהסדר נשאר מהעבודה  
והנסהדרין ושאר הכתות אשר בהם  
ישלם הסדר וידבק בהם הענין האלהי  
בלי ספק בין בנבואה<sup>2</sup> בין באומץ  
והודעה<sup>3</sup> כאשר היה בכית שני ולא

des Aufsetzens und Weglassens mit Recht berufen zu können scheinen, so sind ihnen deswegen noch nicht alle Eingangs- und Ausgangspforten geschlossen. Dob Morb. Cap. 8 (nach Caleb): „Der dritte Theilungsgrund ist der, daß sie sagen, die Tora hätte sie berechtigt, zu den Gesetzen derselben noch Gebote und Verbote je nach dem Gutdünken derzeitiger Weisen hinzuzufügen oder hinwegzunehmen; ja und sollten sie rechts links und links rechts nennen. Wir aber glauben das nicht, denn es heißt: Ihr sollt nichts hinzufügen . . . Wenn du aber findest, daß wir zur Beobachtung von Sachen verpflichtet sind, die nicht ausdrücklich in der Tora verzeichnet sind, oder die verzeichnet sind, und doch von uns nicht nach dem offenen Wortverstand beobachtet werden, so geschieht das vermöge der Forschung und Untersuchung (רישה וחקירה), denn die Tora ist den Weisen übergeben worden, um eines aus dem andern zu entwickeln; das heißt nicht Zusatz oder Begnähme, sondern Umzäunung und Umgrenzung, damit wir nicht in das Netz der von der Tora gemeinten Aufsehung und Wegnehmung fallen. Wenn die Schrift sagt: (und du sollst thun) nach der Lehre, die sie dich lehren und nach dem Recht, das sie dir sagen, so ist das mit Bezug auf die Worte: Wenn dir etwas im Recht dunkel ist (Deut. 17, 8 ff.) zu verstehen; nach dem Sinne Gottes ist hier die Rede von etwas, was in der Tora liegt, jenen aber dunkel war; davon heißt es nun; Nach der Lehre, die sie dich lehren; denn sie beschäftigen sich mit der Tora, kennen die Feinheiten und Schärfen ihres Ausbruchs, um einen dunkeln Gegenstand aus dem geschriebenen Wort zu entwickeln.“ — Mit der Ausführung dieses letzten Streitpunktes beschäftigt sich auch noch § 41.

1) Maim. §. Mamrim: „Das große Gericht in Jerusalem ist der Grundstein des mündlichen Gesetzes und der Pfeiler der Gesetzlehre; von ihm geht Recht und Gesetz für ganz Israel aus; es ist bezeichnet durch den Befehl: „Nach dem Gesetz, das sie dich lehren werden“, was ein Gebot (צו) ist; wer an Moses und seine Lehre glaubt, ist verpflichtet, seine religiöse Handlungsweise nach ihnen einzurichten. Wer nicht nach ihrer Anweisung handelt, übertritt ein Verbot, denn es heißt: „Du sollst nicht abweichen“ . . . Welcher Lehrer wider ihre Lehren lehrt, ist des Todes schuldig, denn es heißt: „Der Mann, der freventlich dawider handelt“, es sei nun in Sachen, die sie als Uebertieferung bekennen (und das ist das mündliche Gesetz), oder in Sachen, die sie als Umzäunung nach dem zeitlichen Bedürfnis eingerichtet haben, Geserot, Takanot, Minhagim, in allen Dreien ihnen zu gehorchen, ist Gebot.“

2) Jener große Gerichtshof dauerte nach talmudischer Anschauung seit dem von Moses constituirten Synhedrium von 70 Männern, die ganze Zeit der Propheten hindurch, und waren dergleichen auch Mitglieder des großen Bet-Din.

3) Erkräftigung und Verkündigung (Inspiration) ist die der Prophetie zunächst untergeordnete Stufe des רוח הקודש (vergl. oben § 32 בענין האלהי) und des Bat-Kol (vergl. oben § 11, S. 209 Anm. 6).

als Erkräftigung und Verkündigung äußerte, wie es zur Zeit des zweiten Tempels war. Bei einer solchen Menge ist an eine bewusste Verabredung nicht zu denken. Daher unsere Verpflichtung, die Megilla an Purim zu lesen, Chanuka zu feiern, und unsere Berechtigung zu sagen: („der uns geheiligt durch seine Gebote und uns befohlen) die Megilla zu lesen, Chanukalichter zu zünden, Hallel zu vollenden oder zu lesen, Hände zu waschen, Erub zu legen“ u. s. w. Die Gesetze, die erst nach dem Eril gegeben wurden, heißen nicht Mizvot (Gebote) und wird auch darüber kein Segensspruch gesprochen, sondern man nennt sie Takana (Anordnung) oder Minhag (Gebrauch). — Die Mehrzahl unserer Gebote gründet sich auf Satzung an Moses vom Sinai, wie es auch denkbar ist. Denn ein Volk, das vierzig Jahre lang weder für Nahrung, noch Kleidung, noch Wohnung zu sorgen hatte, das eine solche Anzahl ausmachte, unter dem sich Moses

יחנן לעבור על כמותם ההסכמה מדעתם וכו' נחייבנו כמצות מגלה ופורים ומצות חנוכה<sup>1</sup> ויכולנו לומר [אקב"ו] על מקרא מגלה ולהדליק נר של חנוכה ולגמור את ההלל ולקרא<sup>2</sup> ועל נטילת ידים ועל מצות עירוב<sup>3</sup> וזולת זה<sup>4</sup> ואלו היה חוקינו יוצאים אחר הגלות לא היו נקראים מצות ולא היינו חייבים לברך עליהם אך היו אומרים בהם שהם חקנה או מנהג<sup>5</sup> ורוב מצותינו סמוכות אל משה הלכה למשה מסיני<sup>6</sup> וכן ראוי שהיה עם שלא הוצרכו<sup>7</sup> לטרוח במונות ארבעים שנה ולא בלבוש ולא בדירה והם כאשר היו מן הרוב

1) Die R. nicht, die B. halten die R. nicht, die B. halten die R. nicht, die B. halten die R. nicht. Trigl. p. 191.

2) Ueber die Abweichungen der Rituale in Bezug auf den Segensspruch beim Eril und beim Gebet. H. Dr. Chajim 422, 2. 488, 1. 644, 2.

3) Die Einführung des Erub (vergl. noch § 53) und des Händewaschens vor dem Genuß von Heiligtümern (קריש) wird Sabb. 14 b dem Salomon zugeschrieben; ein Bat-Kol verstärkte ihn der göttlichen Zustimmung. Beides leugnen die R. (Eschol ha-Rozer § 185 und 242).

4) Maim. §. Berach. 11, 3 (nach Ber. 19 b. Sabb. 23 a): „Ueber alle aus rabbinischen Vorschriften (ס"ד) fließenden Gebote, sie seien nun unbedingte, wie das Lesen der Megilla, das Anzünden der Lichter für den Sabbat und an Chanuka, oder bedingte, wie Erub und Händewaschen, spricht man vor der Vollziehung derselben: Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der du uns durch deine Gebote geheiligt und befohlen, zu . . . Wo in der Tora hat er uns dies befohlen? Da wo es heißt: „Was sie dir sagen werden, thue“. Der Sinn des Segensspruches ist also folgender: Der uns geheiligt durch seine Gebote, durch die er uns befohlen hat, denen zu gehorchen, die da befohlen haben, . . . und so bei allen rabbinischen Geboten.“

5) Die hier ausgesprochene Behauptung des Autors ist vom talmudischen Standpunkte aus nicht ohne Weiteres zu unterschreiben. Zuerst ist es unbegründet, daß nur diejenigen Verordnungen, die nach dem Eril eingeführt wurden, nicht mehr heißen, sondern nur Gebote heißen, da diese Namen im Talmud auch für viel ältere Observanzen gebraucht werden. Sabbat 31 a: שמה רבו: נזיר כמה גזירות ותקן כמה תקנות ועומדים לדורות. Baba Kamma 82 a: ערמא תקן עשר תקנות. Succa 44 a: ערכה מנהג נביאים. Auch über den andern Theil der Behauptung, daß nur über die nach dem Eril eingeführten תקנות keine Birkah gesprochen werde, waltet Meinungsverschiedenheit ob, und Maim. §. Ber. 11, 15 macht einen andern Unterschied; vergl. auch §. Talab 7, 15.

6) Dies ist also der erste und umfangreichste Theil des Gesetzescomplexes „Ueberlieferungen an Moses vom Sinai“. Unter diesem Ausdruck versteht, wie schon (S. 252) bemerkt, der Talmud diejenigen Gesetzesbestimmungen, die gar nicht an die Schrift geknüpft sind (höchstens durch eine בקלמא (אסמכתא) und so werden הלכות den קרא gegenüber gestellt. Bei unserem Autor hat הל"ם den allgemeinen Sinn von Ueberlieferungen angenommen, also sowohl die rein traditionellen, als auch die traditionellen Erklärungen; daß solche schon zu Moses Zeit stattgefunden haben müssen, sucht der Autor jetzt zu erhärten. Vergl. Abr. b. David Sefer ha-Rabbala, Anf.

7) R. Israel und Brecher lesen fehlerhaft: הוצרכו.

befand, von dem die Schechina nicht wich, und das von Moses schon in den Hauptpunkten des Gesetzes belehrt worden war, mußte das nicht ganz natürlich gemäß dem zeitlichen Bedürfnis nach den Einzelheiten und nach den Zertheilungen des Gesetzes fragen und die Erklärungen und Zertheilungen weiter überliefern? Lesen wir ja doch: „Ich verkünde ihnen Gottes Gesetze und Lehren“ (Exod. 18, 16); sagte er ja doch selbst zuletzt: „Denn das ist eure Weisheit und eure Einsicht“ (Deut. 4, 6). Freilich, wer diesen Ausspruch Lügen strafen will, braucht nur das Treiben der Karaiten anzusehen; wer ihn richtig finden will, betrachte die in Mischna und Talmud enthaltene Gelehrsamkeit, die doch nur einen kleinen Theil ihrer physikalischen, metaphysischen, mathematischen und astronomischen Kenntnisse bildet, und er wird finden, daß sie mit Recht sich vor allen Völkern mit ihrer Weisheit rühmen. — Ein Theil unserer Gebote stammt von dem Orte, den Gott erwählt, unter den angegebenen Verhältnissen her. Die Prophetie dauerte ja noch vierzig Jahre während des zweiten Tempels fort, und Jeremias lobt in seiner Prophetie sehr die Männer zur Zeit des zweiten Tempels und ihre Frömmigkeit und Weisheit und Gottesfurcht.

ומשה נמצא עמם והשכינה איננה וזה מהם והוא כבר צוה אותם בכללי המצות היעלה ברעת שלא ישאלו על פרטיהם ומחלוקתם עם השעות ועתיקו פירושהם ומחלוקתם וכבר אנו רואים והודעתי את חקי האלהים ואח תורותיו והוא כבר אמר להם באחרונה כי היא חכמתכם ובינתכם ומי שרוצה להכזיב הפסוק הזה יראה ענין הקראים<sup>1</sup> וטי שהוא רוצה להאמין בו יראה חכמת המשנה והתלמוד והם מעט מהרבה מהכמות הטבעיות והאלהיות והמוסריות<sup>2</sup> והגלגליות<sup>3</sup> ויראה שבאמת ראוי להם להחפאר על כל העמים בחכמתם וקצת מצותינו<sup>4</sup> מן המקום אשר יבחר ה' עם התנאים הנזכרים וכבר החמידה הנבואה בבית שני קרוב לארבעים שנה<sup>5</sup> וכבר שבח ירמיהו עד מאוד כנבואתו אנשי בית שני וחסידיהם והכתם ויראם<sup>6</sup> ואם

1) Sonderbar erklärt Moscato: לעצם פרטו כן א"א לבן דעת שיראה ויכל ענין הקראים המרחיקים דברי חז"ל. Der Sinn ist vielmehr offenbar der, daß man bei der falschen Auffassung der Tora von Seiten der K. die große Weisheit darin vermisse, die hier als Prädikat der Tora angegeben wird.

2) Vergl. Eshet ha-Lebabot Anfang der Einl. החלק הראשון והחכמה מתחלקת לשלושה חלקים החלק הראשון חכמת היצירות שקורין לה בלשון ערב אלעלם אלטבעי. . . . והחלק השני היא חכמת השמוש שקורין לה בל"ע אלעלם ריאצי ויש מי שקראם חכמת המוסר והיא חכמת המנן והשעורים וחכמת הכוכבים וחכמת הנגון הנקראת מחיקא אלעלם השלישי היא חכמת האלהית שקורין לה בל"ע אלעלם אלהי. Vergl. V, 12.

3) Vgl. oben II, 64; besonders IV, 29 ff. — Maim. More I, 34. Munt: Le Guide I, p. 123.

4) Der zweite kleinere Theil des Gesetzcomplexes ist der, welcher unter den gehörigen Umständen von dem großen Bet-Din zu Jerusalem ausgegangen. Daß diese göttliche Autorität hatten, wird daraus erwiesen, daß die Prophetie im zweiten Tempel noch eine Zeit lang fortbauerte, daß die damals lebenden Israeliten als sehr fromm und weise geschildert werden, und daß man historische Belege dafür habe, daß sich spätere Propheten des Rechtes, religiöse Vorschriften zu geben, ja sogar mosaische Institutionen zu modificiren, bedienten.

5) Vergl. § 65 Anf.

6) Jer. 29, 10: „So spricht der Herr: Nach Verlauf von 70 Jahren werde ich eurer gedenken, und kommen lassen über euch alles Gute; ihr werdet zu mir rufen und mich ansehn, und ich werde euch erhören; ihr werdet mich suchen, und mich finden: denn ihr werdet mich suchen mit ganzem Herzen.“ 31, 33: „Das ist der Bund, den ich schließen will mit dem Hause Israel nach diesen Tagen, spricht der Herr. Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und auf ihr Herz will ich es schreiben. . . . denn alle werden mich erkennen von groß bis klein, spricht der Herr.“ 32, 38: „Sie werden mir sein zum Volk und ich ihnen zum Gott. Ich werde

Sollen wir diese nicht anerkennen, wen denn? Sehen wir ja doch, daß auch nachmosaische Anordnungen die Geltung von Geboten erhielten, z. B. daß Salomo das Innere des Vorhofes weihte, Brandopfer auch anderswo als auf dem Altare darbrachte, das Hüttenfest 14 Tage lang feierte. So wurden die Einrichtungen David's und Salomo's über die Anordnung der Tempelfänger zum beständigen Gebot. Salomo baute zu dem, was Moses in der Wüste gemacht hatte, Manches hinzu, Anderes ließ er hinweg. Esra legte im zweiten Tempel seiner Gemeinde die Abgabe eines Drittel Schekel auf; auch stellte man an Stelle der Bundeslade etwas hin, vor das man

לא נסמך על אלה על מי נסמך וכבר אנו רואים מה שנבקע אחרי משה והיתה מצוה<sup>1</sup> כמו שעשה שלמה שקדש את חוך החצר והעלה עולות בולת המזבח<sup>2</sup> ועשות החג שנבעת ימים ושבעת ימים<sup>3</sup> ומה שכתב דוד ושמואל מסדר המשוררים בבית והיו למצות חמדות<sup>4</sup> ומה שעשה שלמה במה שכנה ומה שהניח ממה שעשה משה במדבר<sup>5</sup> ומה שהעמידו עזרא בבית שני על קהלו לחת שלישיה השקל<sup>6</sup> ומה שהעמיד במקום הארון

ihnen geben Ein Herz und Einen Weg mich zu fürchten alle Tage, daß es ihnen wohlgehe und ihren Kindern nach ihnen“. Ueber den religiösen Standpunkt der Zeitgenossen des zweiten Tempels vergl. noch § 54 ff.

1) oben Gebot, im Gegensatz zu bloßem Gebrauch oder Anordnung, הקנה oder הקנה f. oben S. 255, Anm. 5.

2) 1 Kön. 8, 64: „An diesem Tage heiligte der König das Innere des Hofes, der vor dem Hause Gottes; denn er brachte dort Ganzopfer, Mehlopfers und das Fett der Freudenopfer dar, weil der kupferne Altar, der vor Gott stand, zu klein war, um alle Opfer zu fassen. Dasselbe 2 Chron. 7, 7. Die talmudische Discussion hierüber s. Sebachim 59 a. So erlaubte sich also Salomo hierbei ein mosaisches Gebot, nur auf dem kupfernen Altar zu opfern, zu übertreten.

3) 1 Kön. 8, 65: „Damals feierte Salomo das (Hütten-) Fest und ganz Israel mit ihm, sieben Tage und sieben Tage, vierzehn Tage“. Vergl. 2 Chron. 7, 8. 9. Hierbei war also nicht nur ein im Pent. gebachtes Fest nach Vorschrift nicht gefeiert, sondern auch der Versöhnungstag nicht gehalten worden. Nach der talmudischen Erzählung Moeb Ratan 9 a wurden die darüber beunruhigten Israeliten durch ein Bat-Kol, das sie der Seligkeit versicherte, beschwichtigt. — Beide Handlungen (s. vor. Anm.) gehören in die Kategorie der הוראה oder des jedem Propheten zustehenden Rechts, ein jedes pentateuchische Gesetz (mit Ausnahme des vom Götzendienste) auf eine Zeit zu suspendiren.

4) Vergl. 1 Chron. 9, 22. Maim. S. Me ha-Mikdash 3, 9. Indes macht Ibn-Esra Ex. 12, 1 mit Recht darauf aufmerksam, daß wenn diese Einrichtung David's und Samuel's als ein wirkliches Gesetz (מצוה) betrachtet würde, der Grundsatz דבר מצינו דבר מצינו übertreten wäre (vergl. § 41). Er will daher diese Einrichtung nur als חקן oder מוסר betrachtet wissen, und glaubt darin einen Beleg für seine Meinung zu finden, daß es 1 Chron. 9, 22 nicht heiße בנבואתם, sondern באמורם (nicht vermöge einer prophetischen, also göttlichen Autorität, sondern vermöge ihres Ansehens als weise und fromme Männer). Saabja (bei Ibn-Esra a. a. O.) meint (nach einer auch dem Talmud nicht fremden Ansicht), es wäre eine Uebersieferung von Moses her gewesen, daß ein König aufstehe und vergleichen musikalische Einrichtungen treffen werde, wie dies auch mit den Bestimmungen Jeremias über das Lasttragen am Sabbat der Fall sei. Demnach würde dieser Punkt in die erste der beiden vom Autor gemachten Abtheilungen gehören.

5) Vergl. (außer den auf den Tempelbau Salomo's bezüglichen Stellen) Tosefta Sota Cap. 13: „Mit dem Bau des ersten Tempels wurde das Stifetzelt verborgen (נָגַן) und mit ihm die Haken, Bretter, Niegel, Säulen und Fußgestelle; nur des Tisches und des Leuchters bediente man sich noch.“ Ueber letztern Punkt findet indes Menach. 99 a, und über die Abschaffung des kupfernen Altars Moftis Sebach. 59 b eine Meinungsverschiedenheit statt.

6) Neh. 10, 33: „Auch nehmen wir als Gebot auf uns, jährlich ein Drittel Schekel für den

den Vorhang hing, weil man wußte, daß dort die Bundeslade verborgen sei.

40. Rufari. Wie verträgt sich das mit dem Gesetz: „Du sollst nichts dazu thun und nichts hinwegnehmen“ (Deut. 13, 1)?

41. Meister. Das ist nur der Masse gesagt, damit sie nicht aus ihrem eigenen Verstand Neues erfinden, mit ihrer Meinung Klügeln und sich nach eigener Speculation Gesetze bilden, wie es die Karaiten thun. Sonst findet sich ja dies Gebot, den Propheten nach Moses und den Priestern und Richtern zu gehorchen, wie es heißt: „Einen Propheten will ich ihnen erwecken aus der Mitte ihrer Brüder, wie du bist“ (Deut. 18, 18); auch den Priestern und Richtern soll, wie es dort heißt, Gehorsam geleistet werden. Der Ausspruch: „Setzet nichts hinzu zu dem Worte, das ich euch befehle“ (Deut. 4, 2)

חכונה<sup>1</sup> שחלו לפניו הפרוכת בעבור שידעו כי הארון נגזר לשם<sup>2</sup> מ אמר הכוזרי איך יחזק זה עם לא תספ עליו ולא חגרע ממנו<sup>3</sup> מ"א אמר החבר לא נאמר זה אלא להמון כדי שלא יחדשו משכלם ויחזקו מדעתם ויקבעו לעצמם חרות מהקשחם כמו שעושים הקראי ומוהיר לשמוע מן הנביאים אחרי משה ומן הכהנים והשופטים<sup>4</sup> כמו שאמר נביא אקים להם מקרב אחיהם כמור וגומר ואמר בכהנים ובשופטים שיהיו דבריהם נשמעים והיה מאמרו<sup>5</sup> לא חספו על הדבר

Dienst unseres Gottes zu geben“. Nach der Ansicht des Autors, der auch Ibn-Esra z. b. St. beistimmt, hätten sie sich verpflichtet, dieses Drittel noch außer dem mosaïsch vorgeschriebenen halben Schefel zu geben; vergl. Baba Batra 9a. Nach Andern wären beide Abgaben identisch, und nur der Mißfuß hätte sich geändert. S. Maim. §. Schetalim Cap. 1.

1) Var. שיעמיד מקום הארון בחכונה.

2) Nach einer alten und sehr verbreiteten (Mischna Schef. 6, 1. Tosefta Sota Cap. 13. Seber Nlam Cap. 24. j. Schef. Cap. 6. Meg. 10b. Baj. Rab. Cap. 20 f. 161c. Bemidd. Rabba Cap. 18 Ende. Maim. §. Bet ha-Bschira 4, 1. III. 3, 11), doch nicht von allen anerkannten (Soma 53b) Sage, wurde die Bundeslade vom König Josia in eine Schale von Salomo (der in prophetischem Geiste die einstige Zerstörung vorhergesehen) bereite Vertiefung hinabgelassen und nicht mehr gesehen, (Ein Aehnliches vom heiligen Feuer erzählt 2 Matt. 1, 19). An Stelle derselben befand sich schon seit der Zeit der ersten Propheten ein 3 Finger hoher Stein, auf dem früher die Lade stand, und der nach dem Verschwinden derselben bei der Verrichtung des Priesters am Versöhnungstage anstatt des ארון diente. Dieser Stein ist wahrscheinlich vom Autor mit der Bezeichnung חכונה gemeint. Man vergl. Moscato, der sich sehr ausführlich über die Differenzen in Betreff der eigentlichen Stelle, wo die Bundeslade verborgen war, verbreitet. — Mit Recht bemerkt Brecher, es sei auffallend, daß der Autor das Aufhängen des מרכה mit dem Dasein der Bundeslade in Verbindung setzt, da Eines nicht vom Andern abhängig war.

3) Ueber diese vom kar. Standpunkte aus gemachte Einwendung vergl. oben § 39 Anfang S. 251, Anm. 4.

4) Eben aus diesen Geboten, den Priestern, Richtern u. s. w. zu gehorchen, geht hervor, daß die Befehle dieser denen der Schrift selbst gleichgeachtet werden, also das Verbot des Zusatzes schon außerhalb dieser Befehle liege. Var. setzt zu: מן המקום אשר יבחר ה'.

5) Die Auffassung des bibl. Gebotes וחסיו<sup>1</sup> ist nicht bei allen rabb. Autoren dieselbe. Im Talmud wird es meist nur in Bezug auf affirmative Gebote und auch da nur von Einzelheiten der Gebote, nicht von Hinzufügungen zum Gesamtkörper gefaßt. So bei Rjitz (Men. 38a Tos.), Tefillin (Sanh. 88b), Pulaß (Succa 34b Tos.), Priesterlegen (Mosch ha-Schana 28b) u. dergl. Daher versucht auch der Talmud von den Propheten getroffene Einrichtungen, die auf Beobachtung biblischer Gebote wesentlichen Einfluß üben, nicht durch Berufung auf וחסיו<sup>2</sup>, sondern auf den an Num. 36, 13 anschließenden Grundsatz דבר מערה<sup>3</sup> אין נביא רשאי לחדש דבר מערה<sup>4</sup> (Eabb. 104a. Soma 80a. Meg. 2b) zu bekämpfen. — Maimuni nimmt das Gebot in einer weitem Auffassung und scheint auch den,

ist zu verstehen: zu dem, was ich euch durch Moses und durch einen „Propheten aus deiner Mitte und von deinen Brüdern“ nach den für die Prophetie erwähnten Bedingungen und durch die hinzukommenden Priester und Richter von dem Ort, den Gott erwählt, befehlt. Denn diese werden durch die Schachina geleitet, und daß sie in einer der Tora widersprechenden Sache übereinkommen sollten, läßt wegen ihrer Menge, und daß sie in einen Irrthum verfallen sollten, wegen ihrer großen ererbten und durch ihre Anlagen angeeigneten Weisheit sich nicht denken. Denn es war nicht nur der Tradition zufolge Pflicht der Synhedrium, in allen Wissenschaften bewandert zu sein, sondern — noch mehr — die Prophetie oder deren Stellvertreter, das Battol u. dergl. wußt nicht von ihnen. Gesezt auch, wir wollten den Karaiten ihre Behauptung über den Sinn des Ausdrucks „am Tage nach dem Sabbat“ (Lev. 23, 11) 15. 16) — nach ihrer Meinung wird hierunter der erste Tag der Woche verstanden — einräumen, so könnten wir immer noch sagen, einer der Priester oder Richter oder der frommen Könige habe in Uebereinstimmung mit dem Synhedrium eingesehen, daß der Grundgedanke jener Zählung sei, die Darbringung der Erstlinge der Gerstenernte von der Weizenernte durch einen Zeitraum von 50 Tagen zu trennen, und so sieben Wochen, d. h. „sieben volle Sabbathe“ beobachten zu lassen; die Schrift habe nun ein Beispiel dieses Anfangs an einem Tage der Woche gegeben, indem sie gleichsam sagt: Wenn der „Anfang der Sichel an der Saat“ auf den ersten Tag fällt, so müßt ihr in eurer Zählung wieder bis zum ersten Tag kommen, woraus denn folgt, daß, wenn der Anfang am zweiten Tag

אשר אנכי מצוה אתכם על מה שצויתי אתכם על ידי נביא מקרבך מאחיד על התנאים הנוכחים בנבואה<sup>1</sup> ומה שנקבצו עלי הכהנים והשופטים מן המקום אשר יבחר ה' מפני שהם נעורים בשכינה ולא יחזקו לעבור עליהם שיסכימו בדבר שהולק על החורה בעבור רובם ולא תעבור עליהם הטעות לחכמתם הרחבה הירושה והטבעית הקנויה כאשר קבלו כי הסנהדרין היו מצווים לדעת כל החכמות<sup>2</sup> כל שכן שלא נסתלקה מהם הנבואה או מה שעומד במקומה מבח קול וזולת זה<sup>3</sup> ואמר שלא לחלוק עם הקראים במה שהם טוענים עלינו מן המובן ממחרת השבת שהוא מיום ראשון ואחר כן נאמר שאחד מן הכהנים או השופטים או המלכים הרצויים עם דעת הסנהדרין וכל החכמים ראה כי הכונה מן המספר ההוא לשום חמשים יום בין בכורי קציר שעורים ובכורי קציר חטים ושמידת שבעה שבועות שהם שבע שבחות המימות ונתן לנו דמיון בתחלת יום מהשבוע לומר אם יהיה החל חרמש בקמה מיום ראשון חנינו במספר עד יום הראשון להקיש ממנו שאם תהיה

der ein neues Gebot den biblischen Geboten hinzufügt, gleichviel ob Gebot oder Verbot, als Uebertreter des חסידים zu betrachten; aber nur dann, wenn er dies als ein biblisches (offenbartes) Gebot betrachtet wissen will. Vergl. S. Mamrim 2, 9. Sefer Mizwot Verb. 313, 314. Die Hize, mit der ihn Abr. b. David deshalb angreift und seinen Ausspruch auf die talmudische Grenze zurückdrängen will, hat ihn — wie S. Raro im Kesef Mischne bemerkt — übersehen lassen, daß der Grundsatz, wie ihn Maim. aufstellt, eine richtige Consequenz der talmudischen Auffassung sei. Dagegen wird die Ansicht des Maim. (Hilch. Jesode ha-Tora 9, 1. More II, 41), daß vermöge dieser Schriftstelle eine jede künftige Modification des Gesetzes selbst durch göttliche Offenbarung unmöglich sei, von Albo Mt. 3, 14 glücklich bekämpft. — Nach der Auffassung des Autors, die mit der erstgedachten des Maim. zu combiniren nichts hindert, würde sich das Verbot auch auf rabbinische Gebote erstrecken.

1) Var. המקיימים את הנבואה.

2) Vergl. II, 64, S. 163 ff.

3) Vergl. oben § 11, S. 209 Anm. 6.

ist, wir wieder bis zum zweiten Tag zählen müssen; der „Anfang der Sichel“ würde nach unserm Gutdünken auf den gebührenden Tag gesetzt und von ihm an die Zählung beginnen. Nun habe man angeordnet, daß dies immer der zweite Tag des Pesa'ch sein solle. Hierdurch wird der Schrift nicht widersprochen, ja wir sind verpflichtet, es als Gesetz anzuerkennen, weil es mit den erwähnten Erfordernissen „von dem Ort, den Gott erwählt“, ausgegangen; vielleicht eine prophetische Eingebung von Gott, was doch immer möglich ist. So sind wir von allen Wirren befreit.

ההחללה מיום שני נגיע עד יום שני והחל חרמש מונה אלינו בכל עת שנראה שהוא ראוי נתחיל בו ונספור בו וקבעו אותו שיהיה יום שני של פסח ולא יהיה בזה סתירה לתורה והתחייבנו לקבלו לתורה מפני שהוא מן המקום אשר יבחר ה' עם החנאים הנזכרים ושמא היה זה בנבואה מאת הבורא ויכול להיות ונראה נקיים מכלבול המכלכלים: 1

1) Der Streit über den Sinn der Stelle Lev. 23, 11 ff. ist ein sehr alter, da er schon einen Differenzpunkt zwischen Sadducäern und Phariseern bildete (vgl. Kapop. שלום ואמת p. 3); jene behaupteten (gleich den Karaiten), שבת sei hier im wörtlichen Sinne zu nehmen, und die Schwingung des Omer (הנפה היקמר, Weiheung der Erstlinge der Gerstenernte durch den Priester) falle immer auf den dem ersten Tag Pesa'ch folgenden Sonntag (wenn der erste Tag Pesa'ch selbst auf Sonntag fällt, so ist הנפה היקמר nach den R. an diesem Tage selbst, s. הקן הקראים bei Wolf B. H. IV, p. 1075); von diesem Tage hängt auch das Schabuotfest ab, da dieses am 50. Tage nach dieser הנפה zu feiern ist, also auch immer auf Sonntag treffen muß. Die R. aber nehmen שבת Lev. 23, 11 und 15 als „Fest“, und B. 16 als „Woche“, demnach hat die Weiheung des Omer immer am zweiten Tag Pesa'ch, und die Feier des Schabuotfestes am 50. Tage nach diesem, also ohne Rücksicht auf den Tag der Woche stattzufinden. Dieser Meinung stimmt Josephus bei, indem er Antiq. III, 10, 6 sagt, daß 7 Wochen oder 49 Tage nach dem am zweiten Festtage dargebrachten Omeropfer das Asartha (עצרתא, bekanntlich heißt in der Mishna Schabuot ausschließlich שבת) gefeiert werde; auch nennt er das. XIII, 8, 4 das Schabuotfest η πεντηκοστή εορτή μετά τοῦ σαββάτου. Ebenso die Targumim: Dnt. Lev. 23, 11. 15. מבחר יומא טבא, j. Targ. noch deutlicher מבחר יומא טבא קמא דפסחא, dagegen B. 16 שביעיתא עד מבחר שבועתא שביעיתא. Die Disputationen mit den Sadduc. werden erwähnt Meg. Taanit Cap. 1. Tosetia Rosch ha-Schana Cap. 1. Menach. 65a ff. — Und so ist auch bei jeder Polemik zwischen R. und R. dieser Differenzpunkt einer der hervorstechendsten. Eine besondere Schrift darüber השבא מחתה בענין בחלוקה אגרת בחלוקה אגרת בענין מחתה השבא, vgl. Wolf III, p. 1186. Vergl. Trigl. p. 184 u. 264. Ibn Ezra führt Lev. 23, 11 (14) einen Disput über diesen Gegenstand zwischen Saadja und (dem R.) Jeschua ein; er selbst scheint sich nicht ganz sicher zu fühlen (vgl. Luzzatto Kerem Chemed VII, S. 72), und unser Autor gesteht offen ein, daß der Wortsinne den R. günstiger sei, obgleich sie damit im Grunde nichts gewonnen haben vermöge der eigenthümlichen Wendung, die der Autor der Sache giebt. Allein diese Wendung ist nicht ganz glücklich, nicht frei von Spitzfindigkeit, und (schon weil sie auf einer von den R. nicht anerkannten Basis, der göttlichen Autorität des großen Bet-Din ruht) nicht ganz befriedigend, was der Autor selbst gefühlt zu haben scheint, wie aus den Schlusssätzen hervorgeht. Auch rühmen sich, wie aus einer Anführung Moscato's hervorgeht, die R. selbst dieser Schwankung des Rufari. — Sonst stimmen die Argumente des Autors zum Theil mit denen des Ibn-Ezra überein. Bei diesem stützt sich die Ansicht der R. darauf, daß der Name שבת (oder das synonyme שבחון) nicht bloß für den eigentlichen Sabbath, sondern überhaupt für „Fest“ gebraucht wird, so für das Versöhnungsfest (Lev. 23, 32), das Posaunenfest (Lev. 23, 24). Ferner gehe die Bedeutung „Woche“ für שבחון aus 2 Kön. 11, 5. 10 hervor, werde auch aus dem hinzugesetzten חמימור klar (worauf auch der Autor durch die Worte חמימור שבתות ממה ד' שבועות ממה ד' שבועות deutet); den Einwand, daß auf diese Weise שבת in demselben Verse (15) in doppelter Bedeutung gebraucht worden, widerlegt er durch Verweisung auf Richt. 10, 4, wo dasselbe mit עיירם der Fall. Die weitere Discussion über Jos. 5, 11 u. s. w. gehört nicht hierher.



42. Rufari. Du hast, Meister, durch diese unwiderleglichen allgemeinen Principien mehrspecielle Argumente der Karaiten, die ich bei mir bewahrte, zum Schweigen gebracht, und ich fürchte, dich dadurch zu kränken.

43. Meister. Wenn dir die allgemeinen Principien einleuchten, so achte nicht auf Specialitäten, denn solche sind leicht dem Irrthum unterworfen; auch nehmen sie ihrer Verzweigungen wegen kein Ende, und bringen jedenfalls in Verwirrung. So, wer von der Gerechtigkeit und allumfassenden Weisheit Gottes überzeugt ist, achtet nicht auf das Unrecht, das er in der Welt sieht. „Wenn du“, heißt es, „den Armen dem Druck, Recht und Gerechtigkeit dem Raube preisgegeben stehst im Lande, so erstaune nicht über die Sache“ (Kohel. 5, 7). Wer sich durch Beweise von der Fortdauer der Seele nach dem Vergehen des Körpers überzeugt hat, indem sie nichts Körperliches sei, sondern ein vom Körper abgesondertes Wesen, wie die Engel, achtet nicht auf die Einwürfe seines Denkvermögens, daß die Thätigkeit der Seele während des Schlafes oder während einer das Denkvermögen störenden Krankheit ruhe, oder daß sie sich nach den Säften des Körpers richte, und andere dergleichen verwirrende Gedanken.

44. Rufari. Bei allem dem fühle ich mich nicht beruhigt, bis ich mich mit dir auch über Specialitäten ausgesprochen, wenn ich mir auch dadurch insofern eine Blöße gebe, als ich die allgemeinen Principien, die du mir vorgelegt, schon anerkannt habe.

45. Meister. Sage was du willst.

46. Rufari. Ist nicht die Strafe für eine

מ"ב אמר הכוזרי כבר פסקת כי<sup>1</sup> החבר בכללות האלה אשר לא יוכל להכחישם מחלקים היו בלבי מטענות הקראים הייתי סבור שאכעיסך בהם:

מ"ג אמר החבר כשיחבררו הכללות אל חתן לבך לחלקים כי הרבה שיכנס בהם הטעות ועוד שאין להם חכלית מפני שהם מסתבכים ולא ימלטו המדברים מבלבול וזה כמי שנחברר אצלו צדק הכורא ושחכמתו כוללת איננו מביט למה שהוא נראה בעולם מן העול וכמו שאמר אם עשק רש וגול משפט וצדק תראה במדינה אל חחמה אל החפץ<sup>2</sup> וכמי שנחברר אצלו במופת עמידת הנפש אחר כלות הגוף בעבור שאינה גשמית אבל עצם נפרד מהגוף כמלאכים ואיננו מביט אל מה שתקשרו המחשבה מהעדר פעולות הנפש בעת השינה ועם החלי שהוא מאבד המחשבה ומה שהיא הולכת אחרי מוג הגוף<sup>3</sup> וזולת זה מן המחשבות המבלבלות:

מ"ד אמר הכוזרי עם כל זה אין מספיק לי עד שאשבע מדבר עמך על החלקים ואם<sup>4</sup> יש לחפוש עלי בזה אחר אשר הודיתי בכללים אשר הביאותם<sup>5</sup>:

מ"ה אמר החבר אמור מה שתרצה:

מ"ו אמר הכוזרי הלא עונש הנק

1) Die auffallende Construction des *pos* mit *ב* der Person (בי) und *ס* der Sache (מחלקים) „jemanden von etwas abschneiden“ erinnert fast an die lateinische Fügung: *aqua et igni alicui interdicere*. Indesß fehlt בי in Var.

2) Vergl. oben § 11, S. 213.

3) Andeutungen mehrer Einwände, die man gegen den Glauben an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode des Körpers zu machen pflegt: daß ihre Thätigkeit im Schläfe aufhöre; daß eine körperliche Krankheit die Seelenvermögen vernichten könne; daß dieselbe überhaupt von der Beschaffenheit des Körpers abhängt u. s. w. (vergl. V, 12).

4) Ueber ואם vergl. oben S. 99, Anm. 6.

5) Vergl. § 39 Anf. und § 43 Anf.



47. Meister. Heißt es nicht aber auch nachher: „Wer ein Vieh erschlägt, soll es bezahlen, Leben für Leben“ (Lev. 24, 18), worunter also der Sühnpreis zu verstehen ist? Nicht wahr, er sagt nicht: Wenn jemand dein Pferd erschlagen, so kannst du sein Pferd erschlagen, sondern: Du kannst ihm sein Pferd nehmen; denn was nützt es dir, sein Pferd zu erschlagen? Und so, wenn Jemand deine Hand abgehauen, so sagt man dir nicht: Hau seine Hand ab; welchen Nutzen hättest du denn davon, ihm seine Hand abzuheuen? Und welche vernunftwidrige Rechtsbestimmungen müßte erst gar das Gebot: „Wunde um Wunde, Beule um Beule“ (Exod. 21, 25) hervorrufen. Vielleicht stirbt der eine an einer Wunde, an der ein anderer nicht stirbt; abgesehen davon, daß sich die Größe einer solchen nicht abmessen läßt. Wie können wir einem Einäugigen das eine Auge als Sühne für ein Auge des Beidäugigen nehmen, und so den Einen blind, den Andern einäugig machen, da es doch in der Schrift heißt: „Wie er einem Menschen einen Fehler beibringt, so soll er ihm beibracht werden“ (Lev. 24, 20)? Uebrigens, was habe ich nöthig, mit dir über Specialitäten zu sprechen, nachdem ich dir die Nothwendigkeit der Ueberlieferung, die Wahrhaftigkeit des von ihnen Ueberlieferten, ihre Größe, Weisheit und Thätigkeit schon vorher erwiesen?

48. Rufari. Bei allem dem scheint es mir gut, zu wissen, warum Gott die Gebote in Betreff der Unreinheit gegeben?

49. Meister. Unreinheit und Heiligkeit sind zwei correlative Begriffe; der eine ist durch den andern bedingt; wo keine Heiligkeit, da keine Unreinheit. Denn das Wesen der Unreinheit besteht

מ"ו אמר החבר והלא נאמר בו אחר כן<sup>1</sup> ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש הלא זה הכופר והלא לא היה אומר מי שהכה סוסך הכה סוסו אבל אומר קח סוסו כי אין לך תועלת בהכות סוסו וכן מי שכרת ירך אין אומרים לך קח ידו שאין בזה<sup>2</sup> תועלת בכרות את ידו כל שכן שהיה נכנס בדינין האלה מה שיותר אותו השכל מפצע תחת פצע וחבורה תחת חבורה איך נוכל לשער זה שמא ימות אחד מהם מפצע ולא ימות האחר מכמותו ואיך נוכל לשער כמותו ואיך נקח עין שאין לו אלא עין אחת כופר עין מי שיש לו שתי עינים וישאר האחד סומא והשני בעין אחת והחורה אמרה כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו ומה צרכי לדבר עמך על אלה החלקים אחרי אשר הקדמתי לך צורך הקבלה עם אמתח<sup>3</sup> המקובל מהם וגדולתם וחכמתם והשתרלותם: מ"ח אמר הכוורי עם כל זה טוב הוא בעיני לרעת למה צוה השם השמירה מן הטומאות:<sup>4</sup>

מ"ט אמר החבר הטומאה והקדושה שני ענינים זה כנגד זה לא ימצא האחד אלא בהמצא השני ומקום<sup>5</sup> שאין קדושה אין טומאה<sup>6</sup> כי

Sinn der Schriftstelle, sondern auch auf die traditionelle Praxis der Gerichtshöfe beruht. More III, 41 unterscheidet er scharf zwischen dem Wortsinne der Tora an sich und der rabbinischen Tradition.

1) R. Israel bemerkt, daß der Vers נפש תחת נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש nicht nach, sondern vor dem dem כן ינתן מום באדם steht, und will daher כן לפני statt אחרי lesen. Brecher sucht die alte Lesart zu retten, indem er das אח"כ nur auf עין תחת עין bezieht, und unter letzterem das Exod. 21, 24 Gemeinte versteht.

2) Var. אין אומרים לו קח ידו שאין מה לך כופר ידו כי אין לך.

3) Var. אמונה.

4) Die Kar. beobachten — im Gegensatz zu den R. — noch heutigen Tages die pent. Gesetze über Reinheit und Unreinheit. Der Rufari schreibt die Ursache dieser Abweichung der verschiedenen Auffassung des innern Grundes dieser Gesetze zu, und in seiner Frage nach dem letztern liegt daher auch schon die Frage, warum die R. sie nicht mehr, die K. aber noch haften, involvirt.

5) Var. ובמקום.

6) Die Auffassung der Reinheitsgesetze des Pent., wie sie der Autor hier giebt, kann mit Recht

darin, daß dem damit Behafteten verboten ist, einen heiligen oder vielmehr einen Gott geweihten Gegenstand zu berühren, z. B. Priester, deren Speisen und Kleidungen, Hebe, Opfer, Tempel und dergleichen mehr. So besteht auch das Wesen der Heiligkeit darin, daß dem Geheiligten verboten ist, viele allbekannte Dinge zu berühren. Die

ענין הטומאה איננו כי אם דבר שאסר על בעליו לנגוע בדבר מדברי הקדושה ממה שהוא מקודש לאלהי כמו הכהנים ומאכלם ומלבושם והתרומו והקרבנות וביה המקדש וזולת זה הרבה<sup>1</sup> וכן ענין הקדושה דבר שאסר על בעליו לנגוע בדברים

ebensowohl eine höchst einfache als treffende genannt werden. Der Begriff טומא in der Schrift ist nicht ohne weiteres mit unserm „unrein“ identisch, und neben dem der physischen und der moralischen Unreinheit hat es noch einen dritten, um den es sich eben hier handelt (über diese drei Bedeutungen von טומא s. Maim. More III, 47). Diesem nach sind „heilig“ und „unrein“ correlative Begriffe; nur wenn es „heilige“ Gegenstände giebt, kann von einer „Verunreinigung“ die Rede sein. Da es nun heutigen Tages, nach dem Aufhören des Tempeldienstes und dessen was damit zusammenhängt, keine eigentlichen „Heiligtümer“ mehr giebt, so haben auch die Gesetze über Reinheit und Unreinheit von selbst aufgehört. Der Autor geht nun darauf über, diese seine Ansicht an speciellen Fällen nachzuweisen, wobei er aber mit der talmudischen Entwicklung jener Gesetze in Conflict kommt. Moscato hebt diese besonders stark hervor, und sucht eine Ausgleichung zu Stande zu bringen, wobei er seiner Gewohnheit gemäß mehr in den Worten des Autors zu finden glaubt, als diese wirklich enthalten. Wir beschränken uns darauf, das Zunächstliegende in Betrachtung zu ziehen.

1) Es giebt bekanntlich mehrere Grade der Unreinheit, je nachdem ein Gegenstand an sich unrein ist, oder erst durch Berührung mit einem solchen verunreinigt worden ist; jene heißen אבות, und es giebt deren elf (s. Maim. Einleit. zu Sefer Tohorot), diese nach ihren Abstufungen ראשון, שני, שלישי u. s. w. — Wenn nun der Autor sagt, das Wesen der Unreinheit bestehe darin, daß dem damit Behafteten (בעל הטומאה) verboten sei, etwas von dem, was Gott geheiligt sei, zu berühren, so hat man zunächst unter diesem בעל הטומאה lebende Menschen zu verstehen, da doch nur solchen streng genommen etwas verboten werden kann. Von den אבות würden hierher gehören: der Flußschlichtige (Mann und Frau זכר ונקבה), die Menstruierende, die Gebärende, der Aussäugige, von den תולדות (ולדות in der Sprache der Mischna) alle diejenigen, die sich durch Berührung mit einer Unreinheit verunreinigt haben. Nun zählt der Autor diejenigen Dinge auf, die der Unreine nicht berühren darf: Priester, Priesterspeisen u. s. w. Aber nicht in Bezug auf alle diese findet ein directes Verbot statt. Zuerst ist es nirgends einem Unreinen verboten, einen Priester zu berühren. R. Israel beruft sich zwar auf H. Abel 3, 5, wo es heißt, daß derjenige, der einen Priester verunreinigt, ein Verbot übertritt; doch ist hier nur von der Verunreinigung durch einen Leichnam die Rede, und nicht durch die Berührung dessen, der ihm diese Verunreinigung beibringt, sondern durch die Berührung des Leichnams, zu der ihm jener bringt, wird er unrein. Und auch diese Entscheidung des Maim. entbehrt, wie Lechem Mischna bemerkt, einer gehörigen Begründung. Man könnte höchstens daran denken, daß durch eine derartige oder ähnliche Verunreinigung der Priester zum Tempeldienst auf eine Zeit untüchtig gemacht wird. — Unter Priesterspeisen sind hier wahrscheinlich vorerst nur die ihnen zur Speise bestimmten Opfertheile zu verstehen (da הרומה noch besonders erwähnt wird). Nach Raimonid. S. Pesule ha-Mosdashim 18, 12 ist es verboten, קדשים zu verunreinigen. Von der Gebärenden sagt dies die Schrift (Lev. 12, 3) ausdrücklich; vergl. Gebach. 33 b. Matt. 14 b. Aus letzterer Stelle geht auch hervor, daß der Unreine הרומה nicht berühren dürfe. Ein directes Verbot des Berührens von Seite eines Unreinen findet zwar nicht in Bezug auf die Priesterkleidung, wohl aber auf den Tempel (Lev. 12, 3, Maim. S. Biat ha-Mikdash Cap. 3), wenn auch nicht buchstäblich, statt.

Mehrzahl dieser Gebote ist an das Dasein der Šechina geknüpft, deren wir ja heute entbehren. Das noch heute für uns bestehende Verbot des Beischlafes mit Menstruierenden und Wöchnerinnen gründet sich nicht auf Unreinheit, sondern auf ein besonderes Gebot Gottes. Auch daß wir uns enthalten mit ihnen zu essen, und überhaupt jede Annäherung vermeiden, sind nur Umgränzungen und Umzäunungen, um nicht zum Beischlafe verleitet zu werden; die Gesetze über Unreinheit aber haben für uns aufgehört, da wir uns außerhalb Palästina's befinden, und besonders, da wir die Berührung von Gräbern, Kriechthieren, Aussätzigen, Flußflüchtigen, Todten u. s. w. nicht vermeiden. So ist uns Aas untersagt, nicht wegen der Unreinheit, sondern wegen eines besonderen, den Genuß des Aases untersagenden Gesetzes, zu dem erst die Bestimmungen über Unreinheit hinzutreten. Und wenn es nicht hieße, Esra habe ein Tauchbad für die, so sich des Nachts besleckt, angeordnet, so wären wir dazu nicht kraft einer religiösen Pflicht, sondern von Seiten der Keiligkeit und Sauberkeit verpflichtet gewesen. Und wenn jene dasselbe nur vom Standpunkte der Keiligkeit auf sich nehmen, so ist das

רבים ידועים ומפורסמים<sup>1</sup> ורב מה<sup>2</sup> שהם חללים במעמד השכינה וכבר חסרנו אותה ומה שאצלנו היום מאסור שכיבת הנדה והיולדת אינו מפני הטומאה אבל היא מצוה גרידא מאת הנורא וכן מה שאצלנו מהרחקת האכילה עמה ולהשמר מקרבתה אין זה כי אם מניעות וסייגות שלא יתגלגל<sup>3</sup> לשכב עמה<sup>4</sup> אבל חובת הטומאה בטלו ממנו מפני שאנו בחוצה לארץ<sup>5</sup> וכל שכן מה שאנו משתמשים בו מהקברות והשקצים והמצורעים והזבים והמתים<sup>6</sup> וולת זה וכן אסורה עלינו הנבלה ולא מפני טומאתה אבל מצוה גרידא באסור הנבלה ותנאי הטומאה תוספת<sup>7</sup> ולולי שאמרו עזרא תקן טבילה לבעלי קריין לא היינו חייבין בה חובת התורה אך חיוב טהרה ונקיות ואם הם מקבלים אותם על עצמם לענין הנקיות

1) Umgekehrt darf auch wieder die geheiligte Person nichts Unreines berühren; unter den רבים רבים sind aber zunächst die אבות הטומאה zu verstehen. Indes tritt auch hier die Schwierigkeit ein, daß ein directes Verbot des Berührens von Unreinem für den Priester nur in Bezug auf einen menschlichen Leichnam stattfindet. Denn נבלה oder שרצים zu berühren, ist weder dem Israeliten noch dem Priester untersagt, und das biblische Gebot לא תנעך Lev. 11, 8 wird, wie wir schon oben (S. 205 Anm. 1) bemerkt, im Talmud anders gedeutet. Moscato scheut sich eben so sehr, dem Autor die der talmudischen Deutung straks zuwiderlaufende Ansicht Šben-Esra's z. b. St. beizulegen, als er sich wundert, daß der Autor den אסור טומאה לכהן unter die Dinge zu zählen scheint, die nur beim Bestehen des Tempeldienstes bestehen.

2) Var. מהם.

3) Var. רענין zu רענין.

4) Bezüglich auf die bekannten, sehr weit gehenden Umzäunungsgesetze in Betreff des Umganges des Ehemannes mit seiner in der Menstruation sich befindenden Frau. Sore Dea Cap. 195.

5) Ist auch nicht buchstäblich, sondern vielmehr mit Bezug auf die Zerstörung des Tempels zu nehmen; denn auch in Palästina finden diese Gesetze heute nicht statt; man müßte denn daran denken, daß die Gesetze über Teruma als rabbinische heute noch in Palästina rechtliche Geltung haben (Sore Dea 331, 1. 2); übrigens liest Šano בארץ טמא und Var. בארץ טמא statt בארץ טמא.

6) Alles Dinge, die die genaue Beobachtung der Keilheitsgesetze in unserer Zeit und außerhalb Palästinas so gut wie unmöglich machen; ein Seitenhieb auf die Karaiten.

7) Die Karaiten combiniren eben diese beiden Gebote, das des Genußverbotes und der Verunreinigung; daher muß (nach Šizzur Tzujan Šechita 31b) wenn man mehrere Thiere hintereinander mit demselben Messer geschlachtet und nachher findet, daß eines dieser Thiere durch verfehlte Schlachtung נבלה geworden, das Messer zu fernern Gebrauch erst gereinigt werden; er fährt fort: אמנם בעופות שיתגבלו אין המאכלה מקבלה טומאה כי נבלה עוף אינה מטמאה אמנם מפני ריאת ה' גם בעופות צריך להזהר ואשרי המתמיר.

gar nicht zu tadeln; nur dürfen sie es nicht als religiöses Gebot annehmen. — Sonst aber auch klügeln sie nach ihrer Thorheit, verändern das Gesetz und führen zur Sektirerei, zum Meinungsstreit, wodurch der Grund zum Verderb einer Nation und der Aufhebung einer Lehre und eines Rechts gelegt wird. Denn Alles, was wir uns erlauben, z. B. in unsern Häusern vermittelt des Erub am Sabbat zu handthieren, zugegeben, daß dies etwas Nicht-ziemendes sei, ist doch nur gering gegen den Meinungsstreit und die Sektirerei, die ihre Ansicht erzeugt, so daß in einem Hause zehn Menschen mit zehn Religionsansichten sind. Wären eben nicht unsere Gebote mit Grenzen umzogen, die nicht übertreten werden dürfen, so wären wir nicht sicher, daß sich Ungehöriges einschliche und Wichtiges verloren ginge, weil man nach Analogien und Consequenzen verfahren würde. Dem Karaiten scheint es etwas Unbedeutendes, Genuß vom Götzendienste an Gold, Silber, Räucherwerk, Wein zu haben, und in der That ist der Tod dem vorzuziehen. Dagegen sträubt er sich, einen

אין גנאי בזה מבלתי שיקבלוהו לתורה<sup>1</sup> ואם לא<sup>2</sup> כבר הם מתחכמים מסכלות מהם ומשנים התורה וגורמים למינוח<sup>3</sup> רוצה לסר חלוק הדעות אשר הוא שורש הפסדת האומה ויציאתה מתורה אחת ומשפט אחד כי כל דבר<sup>4</sup> נקל בו אנחנו על עצמנו מהשתמש בשכחות בבחינו בעירוב<sup>5</sup> ואם נראה דבר שאינו נאה וקל אצל מה שתסבב דעתם מהמחלוקת והמינוח עד שיהיה בבית אחד עשרה אנשים בעשרה דעות<sup>6</sup> ואם לא יהיו המצות אצלנו קשורות בנבולים שלא יעברום לא היה מוכרח מהכנס בה מה שאין מסנה יוצא מסנה קצת מה שיש בה כעבור שהוא לוקח בהקשו וטעמו ויקל בעיני הקראת<sup>7</sup> הנאת עבודה וזה מסכף וזהב וקטורת ויין ועל האמת המות מבלערי זה טוב<sup>8</sup> ויקשה בעיני

1) Im Pentateuch (Lev. 15, 16. Deut. 23, 10) ist vorgeschrieben, daß, wenn von einem Manne Samen abgegangen, derselbe unrein sei bis zum Abend, und dann ein Tauchbad nehmen müsse. Nach der talmudischen Auffassung bezieht sich diese Unreinheit nur auf den Genuß von חרוב וקריש, hat also heutigen Tages aufgehört. Esra traf nun die Einrichtung, daß jeder, von dem Samen abgegangen, so lange er nicht gebadet, sich nicht mit דברי תורה beschäftigen dürfe (Baba Kamma 82a b), und diese Einrichtung verliert nicht mit dem Aufhören des Tempeldienstes ihre Geltung. Wer sich demnach nach einem solchen Zufalle badet, kann sich nicht auf das biblische Gesetz, sondern nur auf die Esranische Einrichtung (die nach der § 39 entwickelten Ansicht auch die חובה התורה ist), oder auf das Bedürfnis von Reinigung überhaupt berufen, nicht wie die R., die ein solches Tauchbad noch heute als biblisches Gesetz beobachten. Uebrigens ist die Esranische Einrichtung später wieder aufgehoben worden. Dr. Chajim 88, 1.

2) D. h. da sie das nicht thun, sondern jenes Tauchbad als bibl. Gesetz halten, so begehen sie auch hierin wieder den Fehler, die Schrift nach falschen Principien zu beurtheilen (ההחכם).

3) Der Autor weist mehrmals darauf hin, daß die Ansichten der Kar. auf Freigeisterei und Apostasie hinleiten. In der That sind Spuren vorhanden, daß die R. leichter sich mit den Ansichten fremder Religionen befreundeten, als die von den talmudischen Satzungen umschirmten R. Vergl. Munk, Afr. Ann. 1841 S. 84. Geiger's Zeitschr. V, S. 278 ff.

4) Var. אשר.

5) Vergl. § 50 ff.

6) Der Autor geht jetzt darauf ein, wie die R., trotzdem daß sie sich vielfache Erschwerungen auferlegen, die die R. nicht haben, doch der Religion mehr schaden als diese. Vergl. oben § 22.

7) קראת lesen die beiden ältesten Ausgaben, dagegen die folgenden קראים; jenes ist vielleicht קראת zu lesen; vergl. § 65.

8) Bekannt ist die Strenge, die in den talmudischen Gesetzen gegen den Götzdienst und alles

Genuß vom Schwein auch nur als Arzneimittel zu haben und doch gehört dies zu den leichtern Sünden, die nur durch Geißelstrafe gebüßt werden. So erlauben sie dem Nasir leichter Rosinen und Trauben, als sich in Honig- oder Apfelmeth zu berauschen, doch ist es gerade umgekehrt richtig; denn das Verbot erstreckt sich nur auf das, was vom Weinstock kommt, und die Absicht desselben ist nicht, wie man wohl glauben möchte, den Trunk zu verhindern; die ist Gott, seinen Propheten und Ausgewählten bekannt. Man braucht hierbei weder die Traditionalen, noch die Rationalen für unwissend zu erklären, die Bedeutung des Wortes

שינה מהחור אפילו ברפואה ועל האמת הוא מעבירות הקלות חייב בהם מלקות<sup>1</sup> וכן יקל על הנזיר אכילה הצמקים והענבים יוחר מהשכרות משכר הדבש או שכר התפוחים והאמת הפך זה כי האסור אינו אלא במה שיצא מהגפן כלכר ואין הכונה אסור השכרות כאשר יעלה במחשבה אבל האלהים יודע ונביאו ובהוריו<sup>2</sup> ולא יתכן להחזיק בסכלים<sup>3</sup> אנשי הקבלה או הסוברים

bazu Gehörende herrscht, so daß Alles, was mit ihm zusammenhängt und was dazu gebraucht worden, sogar zu jeder Nutznießung untersagt ist; ein Verbot, das selbst der Lebensgefahr nicht weicht. Aus den Worten des Autors geht hervor, daß die R. nicht eine solche Strenge beobachteten. Auffallend ist es, daß die R. den R. ganz denselben Vorwurf machen. El. Beshizi (Trigl. p. 307): אסור ליהנות מכל מין ע"י ופכל מה שהוא תרובת לע"י כנון לקטת ע"י עצמה ולמכרה או נפלה בגורלך היא תחת רשוהך אל תהנה ממנה אמנם (?) הבהמות שהוכנו לתקרובת ע"י הכל אסורים כ"ש כשיעשה בה סימן ע"י הפך דעת ב"ה שאמרו שהבהמה מותרת בהנאה כשלא יעשה בה סימן ע"י.

1) Nach dem rabb. Gesetze sind es nur drei Gebote, die in keinem Falle übertreten werden dürfen (Götzendienst, Unkeuschheit, Blutbergießen), während alle anderen einer Lebensgefahr weichen müssen; so sind also auch verbotene Speisen, wenn sie zur Heilung eines Kranken erforderlich sind, erlaubt (aber nicht weil das Verbot des Schweinefleisches z. B. zu den leichten Sünden gehört, die nur mit Geißelstrafe gebüßt werden, wie der Autor hier angiebt; denn auch die Uebertretung des Sabbats, auf der in Fällen sogar die härteste Strafe, der Steinigungstod steht, ist in Lebensgefährlichen Fällen nicht bloß erlaubt, sondern sogar geboten); nicht so bei den Kar., vergl. Eschkol ha-Rose § 361 (er spricht von falschen Erleichterungen und Erschwerungen der Rabb.): תוכן מצוה זו (אכילת השליל והמקובצת) מבוארת ונוליה זו התירו לעם זה הקדושים הנבדלים מכל טומאות כשתהיה ובשר בחלב אסור והחמיר דבר שלא החמירה התורה ושאר נביאי בארו ובשר חזיר וכל טמא התירו ובשר גמל וח' שרצים ושרצי המים וכל טמא וכל משקה טמא התירו לפניך שיאכל האדם וישתה אותם וחמיהם בתרופות הנעשות ונתנות ביד הרופאים במאכלותיהם ומשקהם ולהאכיל ולהשקות לכל גוף ברפואותיהם. Noch ist zu bemerken, daß der Ausdruck שינה bei dem Autor nicht buchstäblich zu nehmen ist, da die eigentliche Nutznießung (הנאה) bei den meisten verbotenen Speisen erlaubt ist.

2) Auch dies ist wieder ein Beispiel der Hineintragung falscher Principien in die Tora, deren sich die R. schuldig machen. Sie nehmen an, daß das Nasirgesetz nur die Enthaltensamkeit von berauschen den Getränken zum Zweck habe, und verbieten daher dem Nasir alle berauschen den Getränke (wahrscheinlich meint Ibn Ezra Num. 6, 2 unter den R.), auch die nicht vom Weinstock kommen, während sie den Genuß von Trauben als nicht berauschen für minder verboten halten. Nach der rabb. Ansicht ist es gerade umgekehrt; nur was vom Weinstock kommt, ist den Nasir verboten; andere berauschen den Getränke sind ihm erlaubt (Maim. §. Nesirut 5, 1. 2); „den Grund des Nasirgebotes kennen wir nicht.“

3) Der Autor sucht auch hier wieder den Wortsin in möglichste Uebereinstimmung mit der Tradition zu bringen, wie er mehrmals thut, wo jener der kar. Auffassung günstiger zu sein scheint. Man braucht, meint er, weder den Traditionsgläubigen, noch den Speculativen Unwissenheit über die eigentliche Bedeutung des Wortes שר (bei dem Nasirgesetze) zuzuschreiben; wenn auch dem Wortsinne gemäß unter שר berauschen den Getränke überhaupt verstanden werden, so haben doch die R. die Uebersetzung, daß an dieser Stelle שר sich nur auf das vom Weinstock kommende

נכר (berauschendes Getränk) ist den Rationalen wohl bekannt; jene aber haben die Ueberlieferung, daß unter dem Wein und dem Berauschnenden, das beim Nasir genannt ist, nur das vom Weinmost erzeugte verstanden ist. Jedes Gebot hat gewisse, mit reifem Bedacht abgesteckte Grenzen, wenn diese auch nicht immer in der Ausübung gefällig sich äußern; der Fromme freilich vermeidet sie, ohne sie aber zu verbieten. So ist das Fleisch des mit dem Tode ringenden Thieres erlaubt, weil der Tod des Thieres nicht gewiß ist, und man auch behaupten kann, es könne geheilt und zum Genuße gestattet werden; die äußerlich gesunde Terefa ist verboten, weil sie eine Krankheit hat, die sie ohne Zweifel tödtet, ohne daß sie am Leben erhalten oder geheilt werden könne, und so ist sie verboten. Nach speculativer Selbstflügelei wären diese Gesezbestimmungen gerade umgekehrt.

בוה כי מלח שכר לאנשי<sup>1</sup> הסכרא גלויה וידועה ויקבלו<sup>2</sup> שיין ושכר האמורה בנייר אינו כי אם מעסים היין ולמצות גבולים מדוקדקים עליהם בחכמה ואם לא יראו במעשה נאים והוריו ירחק מהם מבלי שיאסור אותם כמו בשר כסכום אשר היא מותר בעבור שאינו בטוח ממות הבהמה ההיא ולאומר שיאמר כי חרפא והותרה והטרפה שנראית כריאה אסורה מפני שיש לה חולי ממית מבלי ספק ולא יתכן שתחיה ממנו ולא שחרפא ונאסרה ועם הסכרא והתחכמות ישובו הדינים האלה בהפך<sup>3</sup> על כן לא חלהך אחר סברתך והקשחק

beziehe. Eine solche strikte Ueberlieferung anzunehmen, ist auch vonnöthen; denn bei dem ganz parallelen Geseze Lev. 10, 9 welches den Priestern, die in den Tempel gehen, um den Opferdienst zu verrichten, den Genuß von יין und שכר untersagt, finden sich bedeutende talmudische Autoritäten dafür, daß unter שכר alle berauschnenden Getränke gemeint seien, wenn diese auch nicht einer so strengen Strafe unterliegen, wie Wein selbst (Keritot 13 b).

1) Var. אנשי הסכרא.

2) Die Construction ist etwas dunkel. Da man, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht, unter den סוברים und הסכרא אנשי am besten die R. versteht, so hätte man gerade eher אנשי הקבלה statt אנשי הסכרא erwartet; denn jene, nicht diese, sind zu rechtfertigen; auch steht zu ergänzen ein Subjekt, und man ist genöthigt, das אנשי הקבלה von oben her als Subjekt zu nehmen. R. Israel versteht in der That auch unter den סוברים die R., womit aber der Sinn wieder anderweitig gestört ist.

3) Den häufigen Vorwürfen, die die R. den R. wegen zu vieler, dem Geiste des resp. Gesezes scheinbar widersprechenden Erleichterungen machen, zu begegnen, beruft sich der Autor auf die wohlbekannte Erscheinung, daß oft in ihrer Allgemeinheit als richtig anerkannte Principien in ihrer consequenten Anwendung auf specielle Fälle den natürlichen Begriffen von Recht widersprechen („das größte Recht ist oft das größte Unrecht“), wobei es denn freilich auf die größere oder geringere Gewissenhaftigkeit des vom juridischen Rechte Geschützten ankommt, ob er auch dem moralischen Rechte eine Einwirkung gestatten wolle. So auch bei Ritualgeboten. Es ist ein allgemeines Princip, daß ein Thier, das an einer Krankheit leidet, die unsehlbar dessen Tod herbeiführen muß, zum Essen nicht erlaubt, sondern טריפה ist; die Symptome solcher Krankheiten giebt die Ueberlieferung an. Wenn aber ein Thier nicht krank, sondern dem (natürlichen) Tode nur ganz nahe ist, so daß es jeden Augenblick sterben kann, so ist es, so lange es auch noch juckt, nicht verboten und wird durch die gehörige Schlachtung zum Genuße erlaubt; so nach dem rabb. Geseze Zore Dea Cap. 47. Dabei wird es aber doch besonders frommen Männern nachgerühmt, daß sie sich solchen Fleisches enthalten hätten (Ehol. 37 b. Zore Dea 17, 3). Die R. wissen weniger von den טריפות שהעמיקו וסימני עומת דגים וחיהים שאינם עיקר מה"ה (Eshkol ha-Kofer § 361: סימני טריפות אמר בחומריהם, halten aber die Schlachtung eines dem Tode nahen Thieres (s. oben § 35 S. 241 Anm. 3) für ungiltig. — כוס כוס ist der Imper. von נכס schlachten und wird eben vom Talmud Ehol. 37 b für solche Thiere gebraucht, die man schnell zu schlachten genöthigt ist, damit sie nicht vorher sterben.



Folge daher nicht deiner Speculation und Analogie bei der Entwicklung der Gebote; du könntest in Zweifel verfallen, der dich zur Sektirerei führen und du würdest dich mit deinen Genossen über keinen Punkt einigen können. Denn jeder Mensch hat eine besondere Denkfriktung. Eine tiefere Forschung gebührt dagegen den Grundsätzen der Ueberlieferung und der Schrift und den nach den überlieferten Vorschriften anzuwendenden Schlussformeln, um die Zweige auf den Hauptstamm zurückzuführen; diesen Resultaten magst du Glauben schenken, wenn sie auch deiner Speculation und Anschauung unwahrscheinlich sein sollten. So leugnen Anschauung und Speculation das Nichtsein des leeren Raumes; aber die Vernunftschlüsse finden es begründet. Die Anschauung leugnet, daß ein Körper ins Unendliche getheilt werden könne, der Vernunftschluß behauptet es. Die Anschauung leugnet, daß die Erde rund, daß sie der 166ste Theil der Sonnenscheibe sei; und so wird vieles, was mathematisch erwiesen, von der Anschauung geleugnet. Alles, was die Weisen erlaubt haben, das thaten sie nicht nach eigener Folgerung und nicht nach ihrem Gutdünken, sondern vermöge der Resultate der ererbten überkommenen Weisheit, und so bei ihren Verböten. Wer nicht fähig ist, ihre Weisheit zu fassen, und ihre Worte nach seiner Ansicht und seiner Idee beurtheilt, der findet sie sonderbar, wie die Lehren der Physiker und Astronomen dem gemeinen Mann vorkommen. Wenn sie nur die Grenzen der Rechtsbestimmungen erforschen und Erlaubtes und Unerlaubtes nach der Wahrheit des Gesetzes lehren, zeigen sie dir selbst, was an jenen Grenzen nicht schön ist. Sie tadeln den Genuß des Fleisches von einem mit dem Tode ringenden Thiere, durch gewisse Kunstgriffe der Richter begründete Verpflichtung zu Selbst-

בחולדת המצות פן חפול בספקות יביאוך למינוח ולא הסכים דעתך עם חבריך בדבר מהם כי לכל אחד מבני אדם סברא אמנם צריך שחעיין בשרשיסמן המקובל והכתוב וההקשות הנוהגות על הסדר המקובל<sup>1</sup> להשיב התולדות אל האבות ומה שיוציאן אליו האמן בו ואם יהיה רחוק אצל סברתך ומחשבתך כאשר תרחיק המחשבה והסברא העדר הרקות וההקשות השכליות מחייבות והוכאשר תרחיק הסברא שיכול להתחלק הגוף אין תכלית וההקשה השכלית מחייבת זה וכאשר תרחיק המחשבה שהארץ כדורית ושהיא חלק אחד ממאה וששים ושש פעמים מעגל השמש<sup>2</sup> וכל מה שיש במופתי התכונה ממה שתרחיקו המחשבה כי כל מה שהתירו חכמים לא היה לסברתם ולא במה שנראה לדעתם אך בחולדת החכמה הירושה המקובלת אצלם וכל מה שאסרו כן ומי שנלאה להשיג<sup>3</sup> חכמתם ולקח דבריהם כטעמו וסברתו יהיו נכרים בעיניו כאשר הם דברי הטבעים והגלגלים נכרים בעיני עמי הארץ והם כשמדקדקין בגבולי הדינין ויורו ההיתר והאיסור באמתח הדין מראים לך מה שאינו נאה מהגבולים ההם כאשר מגנים אכילת בשר כוס כוס<sup>4</sup> והוצאח ממון בתחבולת הדינין<sup>5</sup>

1) Bezüglich auf die zum großen Theil für traditionell gehaltenen Auslegungsregeln. Vergl. unten § 68 ff.

2) Nach Ptolem. Almagest. 5, 16 ist die Sonne ungefähr 170 Mal größer als die Erde; diese Maßangabe findet man mit kleinen Differenzen bei fast allen jüdischen Autoren des Mittelalters. Bei Abr. b. Chija (Zurat ha-Arez Pforte 9 p. 39 b ed. Offenbach, p. 192 ed. Basel) 166 $\frac{1}{3}$ ; Maimon. Einleitung in den Mischna-Commentar (Porta Mosis p. 86) 166 $\frac{2}{3}$ ; (wie auch noch David Ganz Rechmad we-Maim § 239); S. Jesode ha-Tora III, 8: ungefähr 170; Israeli Jesod Olam III, 18: 166 $\frac{2}{3}$  Mal. Auch Immanuel Abos Romologia p. 163 hat noch 166 Mal. Vergl. unten IV, 3. — Bekanntlich ist nach einer ungefähren Schätzung der Sonnenball um 180,000 Mal größer als die Erde.

3) Var. מהשיג.

4) S. oben S. 268, Anm. 3.

5) Wie jedes Civilrecht, so enthält auch das talmudische Bestimmungen über Mein und Dein,

zahlungen, die Erlaubniß des Gehens am Sabbat durch den Erub; die Erlaubniß zur Ehelichung von Weibern durch Kunstgriffe; die Auflösung von Gelübden und Schwüren durch gewisse Arten der Um-

והחרת ההליכה בשבת בתחבולות מן העירוב<sup>1</sup> והחרת הנשים בתחבולה שהנשואים מותרים בהם<sup>2</sup> והחרת השבועות והגדרים במיני הערמות<sup>3</sup>

die in ihrer Isolirung dem natürlichen Rechtsinn für Unrecht erscheinen, die aber doch richtige Konsequenzen aus den allgemeinen Principien sind. Dabei macht der Talmud aber auch den Unterschied zwischen juridischem und moralischem Recht, und wer פטור מדיני אדם ist, braucht noch nicht פטור מדיני שמים zu sein. Statt הדין lesen die edit. הדיין.

1) Der Autor versteht hierunter zuvörderst עירובי חצירות, da von עירובי חצירות im folg. Paragr. die Rede ist. Das bibl. Gesetz Ex. 16, 29 wird vom Talmud dahin erklärt, daß es verboten sei, am Sabbat weiter als 12 Milliariden zu gehen; diese m o s a i s c h e Bestimmung haben die Rabbinen auf 2000 Schritt beschränkt, der nun der eigentliche חומה שבה (σάββατον ὁδός Apostelgesch. 1, 12) überseht der Syrer سبعة اسطوخ sieben Stadien, was ungefähr 2000 Ellen ausmacht, vergl.

Selden de jure naturali et gentium Hebr. p. 315) ist; eine solche Distanz nehmen auch die R. an (s. oben § 35 S. 243 Anm. 3). Letztere beschränken den terminus a quo aber nur auf den eigentlichen Wohnort; der Talmud geht darin weiter und giebt ein Mittel an, wie man am Sabbat noch über diese Grenze hinausgehen könne. Wenn man nämlich vor Eintritt des Sabbats an einen Ort, der noch innerhalb des חומה liegt, Speise für zwei Mahlzeiten hinlegt, so hat man damit bekundet, daß man diesen zweiten Ort als seinen Wohnort am Sabbat betrachte, und man kann, wenn man auch den Sabbat an seinem eigentlichen Wohnort zubringt, noch 2000 Ellen von jenem Orte aus gehen. Diese Annahme beruht auf der strengen Konsequenz des Begriffes כוס nach talmud. Auffassung; indeß soll man sich dieser Vorrichtung nicht zu beliebigen Zwecken, sondern nur zu דבר מצוה bedienen. Drach Chajim 415, 1.

2) Auch das talmudische Eherecht bietet dergleichen scheinbare Ungeseglichkeiten dar, die vom Standpunkt des strengen Rechts erlaubt, von dem der Moral und des Anstandes untersagt sind. Die Eingehung der Ehe durch ביאה ist rechtsgültig, aber als indecent verpönt; die Erwerbung einer Frau durch einen Bevollmächtigten ist rechtsgültig, doch soll man es vorziehen, den Akt selbst zu vollziehen. Eben ha-Eser 33, 1. 35, 1. -- Ueber nichts eifern die R. mehr gegen die R., als über die Bestimmungen derselben, vermöge deren die Ehescheidung erleichtert wird; bekannt sind auch die überaus strengen Gesetze der R. über Verwandtschafts-Ehen.

3) Eine Entbindung von Gelübden kann nach talmud. Recht nur stattfinden, wenn der Gelobende Reue empfindet, oder wenn ihm nachgewiesen wird, daß er, wenn er dies oder jenes beabsichtigt, nicht gelobt hätte. Obgleich nur die Entbindung, wenn sie in gehöriger Form vorgenommen wird, durchaus gültig ist, so wird es doch als verdienstlicher betrachtet, das Gelübde zu halten, und selbst bei Auffindung einer Veranlassung zur Entbindung soll man mit großer Ueberlegung zu Werke gehen (Zore Dea 203, 3. 228, 4). Die Mishna selbst giebt zu, daß die Lösung von Gelübden eines biblischen Bodens entbehre (Chag. 1, 8). — Die R. erklären sich auf das Entschiedenste gegen jede Berechtigung zur Lösung von Gelübden. Vergl. Eshkol ha-Kofer § 139: אף דימיה ע"ה אפד ונשבעת ה' ב' במת ובצדקה מכל אלו הבטנו שראוי לנו להעמיד ולקיים שבועת בטי שפתינו בתורה וחקה ולא להפיר גדרים בני בירב אחינו פירשו בואת ואמר כל המתנחם על גדרו ועל שבועתו ילך אצל חכם ויתירו בואת בידרו שכן כתוב לא יחל דברו הוא אינו מוחל אבל אחרים מוחלים לו מחכמי דעיד (ע"ה חגיגה י" ע"ב) גם ככה הודו בהלכות פסוקות דנדר ואישתבע ואיחרט . . . זמן חד ר' שמעון בן רבו הוי ליה נדרא . . . יחד בן ר' ישמעאל ב"ר יוסי . . . שמעון והאוינו ואל תגבנו כל בית ישראל חשבעתם פומה ותוך כזה חיתתו כוז דרך אלהיך. Besonders interessant ist, wie sich derselbe über das Kol Nidre ausspricht (§ 140): וסיי נקל לכתם במנהג אבותך מ'סופים עוד חרון על חרון אף ה' שבאים ומתכנסים ככנסתם בערב ליל צום "כ כסבורים ויס קדש ה' ועומר החון של צבור סבור כנוי אשר צדקה עשה לפני אלהיך לעיני כל העדה והעדה נצבים עמו כנוי אשר

gehung, wie dergleichen aus streng juristischer Consequenz ohne religiöse Gewissenhaftigkeit hervorzu-  
gehen pflegen. Aber beide Bedingungen sind not-  
wendig. Läßt man nur juristischen Scharfsinn  
wirken, so werden in die Gesetzbestimmungen sich  
vergleichende Kunstgriffe in großer Anzahl einschleichen;  
verläßt man aber die Bestimmungen, die den Zaun  
um das Gesetz bilden und stützt sich nur auf die  
Besonnenheit, so giebt man Anlaß zur Sektirerei und  
Alles geht verloren.

50. Rufari. Da die Sache sich so verhält,  
so räume ich dem Rabbaniten ein, daß er beide  
Gesichtspunkte vereinigt, und dadurch dem Karaiten  
nach Außen und Innen überlegen ist. Er wird  
außerdem bei seinem Gesetz guten Muthes sein,  
weil es ihm von Weisen überliefert worden, deren  
Weisheit anerkanntermaßen von Gott ist. Denn  
der Karait, und mag auch seine Besonnenheit so  
weit gehen wie sie wolle, wird nicht frohen Muthes,  
weil er weiß, daß diese Besonnenheit eigenes Denken  
und Schlußfolgerung ist; er wird nicht froh und  
ist nicht sicher, daß diese Handlungsweise wirklich  
die gottgefällige ist; denn er weiß, daß es unter  
den Völkern Männer giebt, deren Besonnenheit die  
seine bei weitem übertrifft. Noch möchte ich dich  
aber über den Erub fragen; ist das nicht eine

אשר הם עוברים אצל העין הדיני  
מבלתי ההשתדלה התורה<sup>1</sup> ושני  
העניינים צריך אליהם כי אם תיחד  
העין הדיני יעברו בנבוליו מינים  
מתחבולות לא יתכן לספרם ואם  
תעזוב הנבולים של דינים אשר הם  
סיגי התורה ותסמוך על ההשתדלה  
יהיה סבה למינות<sup>2</sup> ויאבד הכל:

נ אמר הכוזרי כיון שהדבר כן  
אני מורה לרבני שמקבץ אלה שני  
הפנים ביחורו על הקראי בנראה  
ובנסתר ויהיה עם זה טוב לב בחורו  
בעבור שהיא מקובלת מהחכמים  
המאומח<sup>3</sup> שחכמתם מאת האלהים  
כי הקראי ואם תגיע השתדלותו מה  
שהגיע לא ייטב לבו מפני שהוא יודע  
שהשתדלותו סברא והקשה ולא ייטב  
לבו ולא יבטח שהמעשה ההוא הוא  
הנרצה אצל הבורא וידע כי בעמים  
הרבה אנשים משתדלים יותר  
מהשתדלותו<sup>4</sup> אבל נשאר לי לשאול  
אוהך בערוב<sup>4</sup> והוא קלות במצות

משפט אלהי לא עזב וקול נעים ורם מתחיל בניגון באזניו והם קושכים ושומעים הלמיד רוב וערבות בקולו וסוברים  
שנחמלים ומתכפרים הם בזה מאל המכפר לקמן ככה מתחיל ואומר כל גדרים וחרימים ושבויות וקיסמים שנדרנו ושארנו  
שהחרמנו ושנשבענו על נפשותינו בשבועתך כלם מיום צום הכפורים שעבר עד יום צום הכפורים הזה הבא עלינו אם  
נדר נדרנו אין כאן נדר ואם אסר אסרנו אין כאן אסור בתוך קהלך יחד אם חרם החרמנו אין כאן חרם אם שבעה  
נשבענו אין הנה שבעה אם קיום קיימנו אין כאן קיום וחרם בעסק טוען ואומר עוד בטל הנדר מעיקרו בטלה השבועה  
מעיקרה כל הענין כסדרו כלם שבתין בטליו ומוחלין כלהון אחרטנא בחון כלהון שרין כחסף טיגא כל עניניך חושו עיצו  
עיצו התכוננו ודבר הנקלה זאת בעיניכם כל איש בעל דעת וידאת אלהים כדברים האלה ראויים לפני אלהים וכו'  
Bergl. Appirjon p. 50. 51.

1) Unter *עין הדיני* ist eben die strenge Ausführung des Rechtsprincips, unter *ההשתדלה התורה*, die zuweilige Modification derselben durch das Gefühl und den Sinn für das Recht zu verstehen. Jene *ערמות*, die z. B. bei der Entbindung von Gelübden in Anwendung kommen, עזרים, gehen hindurch, sind zulässig, vermöge (אצל) der genauen Rechtsconsequenz (עין הדיני) wenn auch nicht (מבלתי) vermöge des moralischen Standpunktes (ההשתדלה התורה). Beide Standpunkte zusammen müssen beobachtet werden, wenn ein Rechtssystem theoretisch und praktisch wohlthätig wirken soll. Folgt man einzig (אם תיחד) der buchstäblichen Consequenz der Principien, so verliert sich der Geist des Gesetzes in unzählige Kunstgriffe und Rechtskniffe; verläßt man aber die Principien (נבולים), so zerfällt das Ganze.

2) Var. לכפרות.

3) Bergl. oben § 37.

4) Unter diesem *ערוב* sind die *עירובי חצירות* zu verstehen, oder derjenige Erub (Vergemeinschaftung des Gebietes, eig. Vermischung), vermöge dessen es erlaubt wird, am Sabbath von einem Haus in das andere, oder von einem Haus in den Hof zu tragen. Es geschieht dies vermöge einer Maßzeit

Verletzung des Sabbatgebotes? Wie will man, was Gott untersagt hat, durch eine solche unbedeutende, nichtsagende Vorrichtung erlauben?

51. Meister. Verhüte Gott, daß eine Menge von Frommen und Weisen sich zur Aufhebung irgend eines religiösen Gebotes einigte; im Gegentheil, sie ermahnen sogar, einen Zaun um das Gesetz zu machen; zu diesen Umzäunungen, die sie gezogen, gehört auch das Verbot, aus dem Einzelgebiet in das Gesamtgebiet hinüber und herüber zu tragen; diese Umzäunung leitete sie dann wieder auf eine Erleichterung, damit ihre Bemühungen für das Gesetz nicht eine Last würden, die Menschen etwas Freiheit zu ihren Handthierungen gewännen, zu dieser Freiheit aber nur auf erlaubtem Wege kämen. Dieser Weg ist eben die Anfertigung des Erub, damit ein Erkennungszeichen sei zwischen dem gänzlich Erlaubten, dem Verbotenen und der Umzäunung.

52. Rufari. Das genügt mir wohl, aber noch sehe ich die Befähigung des Erubs zur Vereinbarung zweier Gebiete nicht ein.

השבת איך יחיר מה שאסרו הבורא בתחבולה ההיא הנקלה והפחותה: נ"א אמר החבר חס ושלום שיוכימו המון חסידים וחכמים על מה שיתיר קשר מקשרי התורה אך הם מורוים ואומרים עשו סייג לתורה<sup>1</sup> ומן הסייגות שסייגו<sup>2</sup> שאסרו ההוצאה וההכנסה מרשות היחיד לרשות הרבים ובהפך מה שלא אסרה זה התורה ואחר כך גלגלו בסייג ההוא גלגול להרוחה כדי שלא תחשב לעמל השחרלם<sup>3</sup> בתורה ושיתהיה בו ריוח לבני אדם בהשתמשם ולא יגיעו אל הריוח ההוא אלא ברשות והרשות הוא עשות הערוב כדי שתהיה הכרה בין המותר לגמרי ובין האסור ובין הסייג<sup>4</sup>:

נ"ב אמר הכוזרי כבר הספיק לי זה אבל לא חוקה אצלי מלאכת הערוב עד שתהיה מחברת בין שתי רשויות<sup>5</sup>:

Speise, welche diejenigen Häuser und Höfe, die ihr Gebiet vergemeinschaften wollten, zusammen in eines der Häuser und Höfe legen. Sie bekundeten damit, daß sie diesen Ort als ihre gemeinschaftliche Wohnung am Sabbat betrachten, und aus dem Einzelgebiet wird ein Gesamtgebiet. Die Frage des Rufari geht nun zunächst dahin, wie die R. sich erlauben konnten, ein göttliches Gesetz durch diese Vorrichtung zu umgehen.

1) Abot 1, 2.

2) So nach Var. statt שהשינוי wie die Edit.

3) Var. השחרלותם.

4) Diesen Vorwurf gegen die R. sucht der Autor dadurch zu entkräften, daß er nachweist, wie diese Erleichterung nur auf ein rabbinisches Gesetz, nicht auf ein biblisches angewandt werde. Es ist zwar (nach der Tradition) biblisch untersagt, aus dem היחיד רשות (dem Einzelgebiet) in den רשות הרבים (das Gemeingebiet) am Sabbat zu tragen; doch ist nach den späteren Bestimmungen unser רשות הרבים nicht als völliges Gemeingebiet, sondern nur als כרמליה zu betrachten, und diese ist nur rabbinisch verboten; um aber durch dieses Umzäunungsgebot nicht allen Genuß des Ruhetages zu verflören, hat man die Vorrichtung mit dem Erub eingeführt. — Die Ansichten des Autors mit den talmudischen Bestimmungen genau zu vereinigen, macht wiederum manche Schwierigkeit, worüber Moscato und R. Israel nachgesehen werden können.

5) Diese Frage des Rufari geht nicht mehr, wie § 50, auf die Berechtigung der Rabb. zur Einführung einer solchen Vorrichtung, sondern auf den innern Zusammenhang, in dem der Erub mit der Vergemeinschaftung zweier Gebiete steht: „die Einrichtung des Erub hat nach meiner Ansicht (אצלי) nicht hinlängliche Kraft, um . . .“

53. Meister. So siehst du überhaupt die Berechtigung aller Gebote nicht ein. Begreiffst du wohl die Losgebung von Sachen, Geld und Sklaven durch das Nehmen des Kaufpreises oder eine letztwillige Verfügung? Das Erlaubt- und Verbotensein einer Frau? (verbotten,) nachdem sie Allen erlaubt war, durch die Worte: „Sieh, du bist mir angeheiligt“, erlaubt, nachdem sie verboten war, durch die Worte: „Schreib, unterzeichnet und gebt den Scheidebrief“? So ist es mit Allem, worüber in Torat Kohanim bestimmt ist, daß die Vollziehung desselben an irgend ein Wort oder eine Handlung geknüpft ist. Der Aussatz an Kleidern und Häusern beruht auf dem Ausspruch des Priesters: Unrein oder Rein. Das ganze Baugeräth erhielt seine Heiligkeit dadurch, daß Moses das Zelt aufstellte und es mit Salböl salbete; so erlangten die Priester ihre Heiligung erst durch das Einweihungsoffer und Wendung, die Leviten durch Reinigung und Wendung. So ist es mit der Reinigung der Unreinen durch das Reinigungswasser, worin Asche der Kuh, Ysop, Carmesin und Zedernholz; mit dem Entfündigen des Hauses durch zwei lebende Vögel unter gehöriger Formalität; der Versöhnung der Sünden am Versöhnungstage; der Reinigung des Heiligthums von den Unreinheiten durch den einen Boß und den Boß des Asafel nebst den

נג אמר החבר אם כן לא חוקה  
אצל המצוה כלה<sup>1</sup> החוק בעיניך  
החרת הנכסים והטמן והעבדים  
בלקחת הקנין והצואה והחרת  
האשה ואסורה אחר שהיתה מותרת  
באמרו תהא לי מקודשת והחרתה  
אחר שהיתה אסורה באמרו כתבו  
וחתמו וחנו גט וכל מה שיש בחזרת  
כהנים ממה שהשלמתם תלוי במעשה  
מן המעשים או בדבר מן הדברים  
וצרעת הכהן והבית התלוי במאמר  
הכהן טמא או טהור<sup>2</sup> וכל המשכנה  
לא חלה הקדושה עליה אלא בהקמת  
משה את המשכן והמשיחה בשמן  
המשחה<sup>3</sup> וכן הכהנים לא חלה  
הקדושה עליהם אלא בטלואים  
ובתנופה והלויים בטהרה והתנופה  
וטהר הטמאים במי נדה שבו אפר  
הפרה ואזכב ושני חולעת ועץ ארז<sup>4</sup>  
וחטוי הכית בשני צפרים חיות<sup>5</sup>  
והטלאכה ההיא וכופר העונות ביום  
הכיפורים וטהרת מקדש שהטמאות  
בשעיר ושעיר עזאזל עם המעשים

1) Zur Beantwortung der Frage in § 52 weist der Autor auf die vielen Fälle, sowohl im Civilrecht, wie im Ceremonialgesetz hin, wo Verhältnisse von Personen zu Sachen, oder von Personen zu Personen an eine äußere Handlung geknüpft werden, ohne daß immer der innere Zusammenhang, in welchem diese Handlung mit der Bildung oder Auflösung des Verhältnisses steht, klar würde. So gehen z. B. Besitzthümer aus dem Besitze des Einen in den des Andern durch die Empfangnahme eines Kaufpreises (קנין) oder durch eine letztwillige Verfügung (צואה) über; der eheliche Umgang mit einer Frau ist erlaubt oder untersagt, je nachdem eine äußere Handlung zwischen dem Mann und der Frau vorgegangen; jenes durch die bekannte Trauformel, dieses durch das Scheidungsritual (das den Hauptpunkten nach darin besteht, daß der Mann den Scheidebrief schreiben, von Zeugen unterzeichnen läßt und entweder selbst oder durch einen Bevollmächtigten übergiebt). So endlich die Ceremonien, welche sich an vorgeschriebene Handlungen knüpfen, wie sie im Text aufgezählt werden. — Uebrigens hat Var. חוק אצל המצוה כלל.

2) Denn die Schrift selbst sagt, man solle aus dem Hause, das den Aussatz hat, alle Geräthe hinwegschaffen, ehe der Priester durch seinen Ausspruch das Haus für unrein erklärt. Lev. 14, 36.

3) Vergl. oben III, 23, S. 233; משכן ist abstract aus משכן, das Ganze des משכן. Moscato vergleicht בנייה bei Kimchi Jerem. Ende, und מעריה Jes. 45, 6. 2 Chron. 33, 14. — Diese Ideen sind der Hauptsache nach schon § 23 vorgetragen worden, und so schließt der Verf. die eigentliche Polemik gegen die R. mit derselben Betrachtung, mit der er sie begonnen.

4) Num. 19, 6.

5) Levit. 14, 49.

dazu gehörigen Verrichtungen; der Segnung der Israeliten dadurch, daß Ahron die Hände aufhob und sprach: „Es segne dich der Ewige“ u. s. w. Jeder dieser Handlungen folgt eine höhere Einwirkung. Denn die religiösen Handlungen sind, wie die Naturbildungen, alle von Gott genau abgemessen, ein Maß, das nicht im Bereich des Menschen liegt. Die Naturbildungen sind, wie du weißt, in Bezug auf ihre Zusammensetzung aus den vier Elementen abgemessen, abgewogen und zusammengestellt; durch ein Weniges gelangen sie zur Vollendung und Vollkommenheit und nehmen die Form an, die ihnen angemessen ist, als Thier, als Pflanze, kurz jede Mischung die ihr angemessene Form; durch ein Weniges geht diese verloren. Sieh, ein Ei kann durch ein kleines zufälliges Uebermaß von Wärme oder Kälte oder Bewegung verderben und so die Form des Küchleins nicht annehmen, während es durch die Wärme der Henne binnen drei Wochen ausgebildet wird, und seine Form vollkommen annimmt. Wer kann also die Handlungen, die eine göttliche Einwirkung zur Folge haben sollen, abmessen, als Gott selbst? In diesen Irrthum verfielen die Alchemisten und Geisterbeschwörer, da sie glaubten, das Elementarfeuer durch ihre Gewichte abmessen zu können, um die beabsichtigte Wirkung hervorzubringen, und Stoffe zu verändern, wie es das in der natürlichen Thierwärme enthaltene Feuer thut, durch das die Speise in Blut, Fleisch, Knochen und andere Glieder verwandelt wird. Sie mühten sich ab, ein solches Feuer zu finden, weil sie durch Experimente irre geleitet worden, auf die sie zufällig und nicht durch Berechnung gekommen waren, wie man z. B. gefunden, daß ein Mensch entsteht, wenn Samen in die Gebärmutter gelangt. Jene Geisterbeschwörer hörten, was für Wirkungen in Bezug auf göttliche Zeichen von Adam bis auf die Israeliten die Opfer gehabt haben, und glaubten, man sei durch Nachdenken und Untersuchung darauf gekommen, und daß die Propheten eigentlich große Weise waren, welche jene Wunder vorher berechnet hatten. So ließen sie sich darauf ein, auch Opfer zu bestimmten

החלום בו<sup>1</sup> וברכת בני ישראל בנושא אהרן אחידיו ובאמרו יברכך ה'<sup>2</sup> יהוה חל עם כל מעשה מהמעשים האלה הענין האלהי כי [מעשי] החורה כהויות הטבעיות כלם משוערות מאת הבורא ואין שיעורם ביכולת בשר ודם כאשר תראה ההויות הטבעיות משוערות ומתאזנות ונערכות בהמוגם מן הטבעים הארבעה ובמעט דבר ישלמו ויחכנו ותחול בהם הצורה אשר היא ראויה להם מהיים וצמחים ויהיה לכל מוג הצורה שהיא ראויה לו ובמעט דבר יפסד הלא תראה הכיצה שיפסידה מקרה מעט מחום גדול או קור או תנועה ולא חקבל צורת האפרוח וישלימנה החום התרגולת אותה שלשה שבועות ותחול בו הצורה על השלמות וסי זה אשר יוכל לשער המעשים עד שיחול בהם הענין האלהי כי אם האלהים לבדו וכמו זה טעו כעלי הכמייא<sup>3</sup> והרוחניים הכמייים השבו שישערו האש הטבעית כמשקליהם עד שיתהוו הענין<sup>4</sup> להם מה שירצו ותהפך להם העצמים כאשר תעשה אש החום הטבעי כהיים אשר יהפך המון לדם ובשר ועצם ושאר האיברים וטורחים למצוא כאש הזאת והתעו אותם נסיונות שמצאו אותם במקרה לא משעורם כאשר נמצא האדם נהיה מהנחת השכבת זרע ברהם והרוחניים כאשר שמעו מאדם עד בני ישראל מה שהיה להם מהקרבתם<sup>5</sup> מהראות האותות האלהיות השבו כי ההתחלה אמנם היא מהמחקר והחפוש וההנביאים אמנם היו

1) Levit. 16, 8 ff.

2) Num. 6, 22 ff.

3) Var. חכמים.

4) הענין fehlt in Var.

5) Var. מה שהיה להם חקרנות statt מה שגשגה להם.

Zeiten und nach Betrachtung der Sterne einzurichten, mit andern Formalitäten, Räucherungen und schrieben sogar astrologische Bücher, und so mehreres, was zu erwähnen nicht erlaubt ist. Diese Kenner von Zauberformeln hörten z. B., daß der und jener Prophet so und so gesprochen, und dies oder jenes Wunder erfahren; nun glaubten sie, seine Rede sei der Grund des Wunders. Aber eine mechanische gleicht nicht einer Naturthätigkeit. Die religiösen Handlungen gleichen den Naturbildungen in so fern, daß man ihre innere Thätigkeit nicht kennt und sie für zwecklos hält, bis man die Wirkung sieht, ihren Lenker und Beweger preist und ihm allein Allmacht zuerkennt. Angenommen, du habest nie etwas vom Beischlafe gehört, kennst du ihn nicht nach dessen Folgen: sähest dich nun hingezogen zu den widrigen weiblichen Gliedern und wüßtest dabei, welche Wegwerfung in der Annäherung an sie, und welche Erniedrigung in dieser Hingebung an die Frau liegt, so würdest du dich wundern und sagen: Diese Thätigkeit ist zwecklos und widersinnig. Wenn du aber deinesgleichen von der Frau geboren werden siehst, so belehrt dich dieser Umstand, und bringt dir zum Bewußtsein, daß du das Mittel zu dieser Schöpfung warfst, und der Schöpfer dich zur Erhaltung der Welt bestimmt hat. So die religiösen, von Gott bestimmten Handlungen. Du schlachtest ein Lamm z. B., beschmugest dich mit dessen Blut, mit der Enthäutung, Abwaschung der Eingeweide, Abspülung, Zerlegung, Sprengung des Blutes, Anordnung des Holzes,

חכמים מחוכמים ומחשבים<sup>1</sup> הפלאות ההם בהקשותם וקוין שישערו הם גם כן קרבנות בעתים ידועים ומבטים כוכביים כפי מה שהביאה אליו סברתם עם מעשים וקטרות עד שעושין ספרים<sup>2</sup> לכוכבים וזולת זה ממה שספורו<sup>3</sup> אסור ואלה בעלי השמות כאשר שמעו על נביא ונביא שדבר בכה וכה ונעשה לו הפלא שנעשה חשבו כי הדבור ההוא הוא סבה בפלא ההוא ואין הנעשה כמוטבע<sup>4</sup> כי המעשיים החוריים שהם דומים לטבעיים אינך יודע תנועתם ותחשבם תוהו עד שתראה התולדת ותרום מנהיגם ומניעם ותיחד לו היכולת כאשר אם לא היית שומע מעולם משגל ולא ידעתו ולא ידעת החולדה ממנו ותראה עצמך נוקק אל הכעור שבאברי האשה ואתה יודע מה שיש בקרבחה מהפחיתות ומה שיש בכניעה אל האשה מהגרעות<sup>5</sup> היית נפלא ואומר אין התנועות האלה אלא תהו ושגעון עד שתראה דמיון נולד מן האשה יראך<sup>6</sup> הדבר ותחשוב כי אתה עזרת היצירה<sup>7</sup> ושחיוצר כיון כך ישוב העולם וכן הם המעשיים החוריים המשוערים מאת האלהים תשחט הכבש על הדמיון ותחלכלך בדמו והפשטתו וברחיצת מעיו והרחתו

1) ומחייבים.

2) Vergl. oben I, 61 S. 45 II, 33 S. 141; unten IV, 24.

3) שוכרו.

4) Die ältern Ausgaben lesen sämmtlich: כמוטבע (ein Wort); R. Israel und Brecher כמו טבע; der Sinn wird nicht besonders modificirt; das הנעשה ist offenbar auf das von jenen רחניים Gemachte zu beziehen; ihre Verrichtungen sind mit Naturwirkungen nicht zu vergleichen, wie es die in der Tora vorgeschriebenen Handlungen sind; bei diesen steht die äußere Form mit der innern Bedeutung im innigsten Zusammenhange, was bei einer selbsterfundnen Ceremonie nicht der Fall ist.

5) ומה יודע הפחיתות ש(יש) בה והגרעות שיש בכניעה אל האשה.

6) יראך, es wird dich sehen lassen, dich belehren.

7) Var. fügt zu: ההיא.

Anzündung des Feuers. Geschähe nicht dies Alles auf göttlichen Befehl, so würdest du über diese Verrichtungen spotten und meinen, daß sie von Gott ab=, aber nicht ihm nahe führen. Ist aber dies Alles gehörig vollbracht, und du siehst das Feuer oder fühlst in dir einen andern Geist, dessen du früher nicht gewohnt warst, oder hast wahrhaftige und großartige Traumerscheinungen, so weißt du, daß dies eine Folge deiner vorhergehenden Verrichtung war, erkennst die große Sache, mit der du in Verbindung getreten und zu der du gelangt bist. Bei dieser Verbindung wird dir der Tod nicht schrecklich erscheinen, denn dein Tod ist nur das Vergehen deines Körpers allein; aber die Seele, die jene Höhe erstiegen, kann nicht mehr sinken und sich von jener Stufe entfernen. — Aus allen diesem geht hervor, daß man sich Gott nur durch Gottes Gebote nähere, und daß man Gottes Gebote nur auf prophetischem Wege, nicht durch Schlußfolgerung und Speculation erfahren kann, und daß wir zu diesen Dingen nur durch beglaubte Ueberlieferung gelangen. Die uns die Gebote überliefert, waren nicht Einzelne, sondern Viele und große Weise, die bis an die Propheten reichen, und wären es auch nur die Priester, Leviten und Ältesten gewesen, die Träger des Gesetzes, die in ununterbrochener Reihe von Moses an folgten.

54. Rufari. Ich habe immer von den Zeitgenossen des zweiten Tempels geglaubt, sie hätten die Tora vergessen, nicht einmal das Gebot der Laubhütte gekannt, bis sie es in der Tora gefunden. Und so bei dem Gebot: „Es komme kein Ammonite noch Moabite — — —“ (Deut. 23, 4), denn von diesen heißt es: „Sie fanden, daß in der Tora geschrieben stehe“ (Nehem. 8, 14. 13, 1), ein Beweis von dem Mangel an Kenntniß derselben.

ונהוהו וזריקת דמו ועריכת עזיו והקדת אשו ואלו לא היה במצות אלהים היית לועג למעשים האלה והיית חושב כי הם מדרחיקים מן האלהים לא מקרבים<sup>1</sup> עד שכאשר ישלם כראוי ותראה האש<sup>2</sup> או תמצא בעצמך רוח אחרת לא היית רגיל בה או הלומות אמתיות או גדולות חדע כי הם תולדת מה שהקדמת והדבר אשר בו דבקת אליו הגעת ואל יקשה בעיניך אם תמות אחרי אשר דבקת בו כי אין מוחך כי אם כלות הגוף בלבד אבל הנפש שהגיעה אל המעלה ההיא אין לה ירידה ממנה ולא רוחק מן הסדרגה ההיא ונתבאר מזה כי אין קורבה אל האלהים אלא במצות האלהים ואי אפשר לדעת מצות אלהים אלא מדרך נבואה ולא בהקשה ולא בסברא ואין בינינו ובין הדברים ההם קורבה אלא בקבלה הנאמנה ואשר מסרו לנו המצוות ההם לא חיו יהודים אבל היו רבים וחכמים גדולים שהגיעו הנביאים ואפילו לא היו כי אם הכהנים והלויים והוקנים אשר היו נושאים התורה ולא פסקו ממשה<sup>3</sup>:

נ"ד אמר הכוזרי לא ראיתי אנשי בית שני אלא שכבר שכחו התורה ולא ידעו מצות הסוכה עד שמצאו כתובה בתורה וכן מצות לא יבא עמוני ומואבי ונאמר בהם וימצאו כתוב בתורה וזה ראיה על אברן התורה<sup>4</sup>:

1) מקרבים und מרחיקים (wie Var.) scheint richtiger als מקרבים und מרחיקים.

2) Das Feuer, welches auf jedes Gott wohlgefällige Opfer herabkam; II, 14.

3) Indem der Autor hiermit auf die Ansicht zurückkommt, daß man Gottes Gebote nur durch seine Belehrung selbst kennen lernen könne, wobei die Ueberlieferung eine wichtige Rolle spiele, bereitet er durch die Hinweisung auf die Träger der Ueberlieferung den Uebergang zur Geschichte derselben vor.

4) Es leuchtet nun von selbst ein, daß der Glaubwürdigkeit der ununterbrochenen Tradition sehr geschadet würde, wenn man die hier besprochenen Stellen in dem Sinne auffaßt, wie es der



55. Meister. Also sind wir heute gelehrter und unterrichteter als sie, da wir doch — nach unserer Meinung — die Tora kennen?

56. Rufari. So denke ich auch.

57. Meister. Wenn wir heute den Befehl erhielten, Opfer zu bringen, würden wir wissen, wie und nach welcher Sitte wir sie schlachten, das Blut auffangen, sie enthäuten, zerlegen, in wie viele Theile zerlegen, wie wir sie darbringen, wie das Blut sprengen, mit den Speise- und Trankopfern verfahren sollten? Welches Lied dabei gesungen werde; welche Pflichten in Bezug auf Heiligkeit, Reinheit, Kleidung und Verrichtungen die Priester haben; wie die Priester, wann und wo sie Heiligthümer essen, und so Manches, dessen Aufzählung zu weit führen würde?

58. Rufari. Das könnten wir nur von einem Priester oder Propheten erfahren.

59. Meister. Weißt du nicht, daß die Zeitgenossen des zweiten Tempels einen Altar bauten, und endlich durch Gottes Beistand den Bau des Tempels und dann den Bau der Mauer vollendeten? Glaubst du, daß sie die Opfer ohne Ordnung, wie es sich traf, darbrachten?

60. Rufari. Es kann ein Brandopfer als ein nichtrationales Gebot nicht ein wohlgefälliges Feueropfer sein, wenn es nicht in allen seinen Theilen nach Erlaubniß und Befehl Gottes eingerichtet ist. Noch mehr! Sie kannten ja das Gebot des Veröhnungstages und Dinge, die höher stehen, als Laubhütte; Dinge, zu denen allen eine höhere Weisheit und unmittelbare Belehrung erforderlich werden.

61. Meister. Wer nun diese Einzelheiten in der Tora kennt, sollte der das Gebot über die Laubhütte und die Ausschließung der Ammoniter und Moabiter nicht kennen?

נ"ה אמר החבר אם כן אנחנו היום חכמים ויודעים יותר מהם שאנחנו יודעים החורה כלה כפי מהשבתנו:

נ"ו אמר הכוזרי כן אני אומר: נ"ז אמר החבר אם היינו היום מצווים להקריב קרבנות ההיינו יודעים איך נשחטם ולאיוה צד וקבול דמו והפשטו ונתוחו ולכמה נחחים ינתח ואיך נקריב ואיך נזרוק הדם ומנחתו ונסכו והשיר הראוי לומר עליו ומה שהכתנים חייבים בו מקדושה וטהרה ומשיחה ובגדים ותכונות ואיך אוכלין הכהנים הקדשים וחמניהם ומקומותם וזולת זה ממה שיאריך ספרו:

נ"ח אמר הכוזרי לא נדע זה אלא מכהן או נביא:<sup>1</sup>

נ"ט אמר החבר הלא ראינו אנשי בית שני איך בנו המזבח עד שעזרם האלהים על בנין הבית ואחר כן בנין החומה התחשוב שהיו מקריבים מבלי סדר כפי שירדמן:

ס אמר הכוזרי לא יתכן שתהיה עולה אשה ריח ניחוח והיא מצוה שאינה שכלית עד שישלמו כל חלקיה ברשות הבורא ובמצותו כל שכן שכבר ידעו מצות יום הכפורים<sup>2</sup> ומה שהוא גדול מהסוכה וכולם צריכות לחכמה מופלאה ומלמד מווסן:

ס"א אמר החבר ומי שיודע אלה הדקדוקים בחורה היעלם ממנו עשות הסכה ומצות לא יבא עמוני ומואבי:

Rufari versucht; daher ist es zuerst Sache des Meisters ihn über die richtige Auslegung dieser Stellen zu belehren. Zu bemerken ist, daß die Phrase כחוב בחורה nur bei מצות סוכה sich befindet, wogegen es bei עמוני ומואבי heißt כחוב עמוני ומואבי.

1) Eschaim 63 a: „Drei Propheten zogen mit den Israeliten aus dem Exil nach Palästina; einer bezeugte ihnen, wie der Altar, ein anderer, wo der Altar sein sollte, und der dritte, daß man auch ohne den Tempel opfern könne.“

2) An der Rede stehenden Stelle (Neh. 8) wird nur von der Feier des ersten Tages des siebenten Monats erzählt. Der Autor scheint aus dieser Kenntniß des Posaunenfestes und des Opferdienstes überhaupt auch die Kenntniß und Feier des Jom Kippur voraussetzen zu können.

62. Rufari. Warum heißt es aber doch von ihnen: „Sie fanden, daß in der Tora geschrieben steht“?

63. Meister. Der offenbare Grund ist der, daß der Verfasser der Schrift auf das Minderbekannte nicht Rücksicht nahm, sondern nur das allgemein Verbreitete aufzeichnete. So meldet er nichts von Josua's Weisheit, die er von Gott und von Moses überkommen; aber er erwähnt des Tages, da der Jordan stehen blieb, die Sonne still stand, die Beschneidung vollzogen wurde, weil diese im Volke allgemein bekannt waren. So erwähnt er bei den Erzählungen von Simson, Debora, Gideon, Samuel, David, Salomo nichts von ihrer Weisheit und nichts von ihrer Thätigkeit in Bezug auf das Gesetz, sondern hebt aus der Geschichte Salomo's seine großen Festmahlzeiten und seinen großen Reichthum heraus; von all seiner wunderbaren Weisheit erwähnt er nur die Begebenheiten, als die zwei Frauen vor ihn kamen, weil das eine öffentlich geschehene Thatsache war. Seine Weisheit in dem Umgange mit der Königin von Scheba u. dergl. erwähnt er nicht, weil eben des Verfassers Plan war, nur das aufzuzeichnen, was im Volke allgemein bekannt war und im Munde des ganzen Volkes lebte; besondere Dinge aber, die nur im Munde Einzelner lebten, sind uns alle mit wenigen Ausnahmen verloren gegangen; nur die herrlichen Dichtungen der Propheten haben sich erhalten, weil die Menschen sie wegen des kostbaren Inhalts und ihrer schönen Redeweise gern lernten. So auch zeichnete er von der Geschichte Esra's und Nehemia's das auf, was im Volke bekannt war, und so war denn auch der Tag, an dem man die Laubhütte machte, besonders bemerkenswerth, weil das Volk erschrak und auf die Berge stieg, um Blätter von Delbäumen, Myrthen, Palmen und Abotbäumen zu holen. Die Worte: „Sie fanden geschrieben“, beziehen sich also darauf, daß das Landvolk und die Masse es hörten und sich beeilten Laubhütten zu machen; aber die Einzelnen hatten kein kleines, geschweige denn ein großes Gebot vergessen. So wollte nun der Verfasser die Bedeutung jenes Tages besonders hervorheben, wie er dies auch mit dem Tage that, wo man die Ammoniterinnen und Moabiterinnen verstieß. Denn es war etwas Außerordentliches, daß das Volk die Mütter seiner Kinder verstieß, eine sehr schwere Sache, und ich glaube kaum, daß irgend eine Nation einen solchen

ס"ב אמר הכוזרי אם כן מה נאמר  
בוימצאו כתוב בתורה:

ס"ג אמר החבר הטעם הכרוז  
הוא שכותב המקרא לא הרגיש  
לנסחרות אבל כתב המפורסמות  
הגלויות ולא העתיק מיהושע מחכמתו  
שקבל מאלהים וממשה דבר אבל  
זכר יום עמידת הירדן ויום עמידת  
השמש ויום המילה בעבור פרסומם  
אצל ההמון וכן מספורי שמשון  
ודבורה וגרעון ושמואל ודוד ושלמה  
לא זכר מחכמתם ולא מטה שהיה  
להם מהמעשים בתורה דבר אבל  
זכר מדברי שלמה סעודותיו הגדולות  
ועשרו הגדול ולא זכר סכל חכמותיו  
הנפלאות חוץ מאז תבואנה שחים  
נשים וזנות בעבור שהיה הדבר  
במעמד ההמון אבל חכמתו עם מלכת  
שבא וזולתה לא זכר כי לא היתה  
כונת הכותב לזכור כי אם הדבר  
המפורסם בהמון אשר נשאוהו כל  
העם אך הדברים המיוחדים אשר  
היו מנשאים אותם היחידים כלם  
אברו ממנו אלא המעט מהם  
והמליצות הצחות מהנבואה שערבו  
לבני אדם ללמדם ליקרת עניניהם  
וצחות דבריהם וכן לא כתב מדברי  
עזרא ונחמיה אלא המפורסם בהמון  
והיה יום עשות הסוכה יום מפורסם  
במה שחרדו העם ועלו להרים בעבור  
עלי ייה ועלי הדס ועלי חמרים ועלי  
עץ עבות ומה שאמר וימצאו כתוב  
ר"ל ששמעו עם הארץ וההמון וחרדו  
לעשות הסוכות אבל היחידים לא  
אבדה מהם מצוה קלה כל שכן  
גדולה וכיון הכותב להגדיל ענין היום  
ההוא כאשר כוון ביום שגרשו  
העמוניות והמואביות מפני שהיה יום  
מעשה גדול לגרש העם את אמות  
בניהם והוא דבר קשה עד מאד  
ואינני סבור שאומה מן האומות

Beweis von Gehorsam gegen Gott leisten würde, wie dieses Kleinod. Auf die Bedeutsamkeit dieses Alttes beziehen sich die Worte: „Man fand geschrieben“; denn als derjenige, der dem Landvolke das vorlas, zu den Worten: „Es komme kein Ammoniter noch Moabiter“, erschraf das Volk und es herrschte an jenem Tage große Bestürzung.

חקבל כעבודה הווא לאלהיה וולחי הסגולה הווא ועל פרסום המעמד הווא אמר וימצאו כתוב ר"ל כי כאשר הגיע הקורא על עם הארץ אל לא יבא עמוני ומואבי חדרו העם והיתה חרדה גדולה ביום ההוא: <sup>1</sup>

64. Kufari. Ich wünsche, daß du mir Einiges über die Beschaffenheit der Ueberlieferung sagest, was ihre Wahrheit bezeugt.

ס"ד אמר הכוזרי רוצה אני שתביא לי טעם מאיכות הקבלה המורה על אמתתה:

65. Meister. Nun, die Prophetie dauerte während des zweiten Tempels noch vierzig Jahre

ס"ה אמר החבר כי הנבואה התמידה עם אנשי בית שני ארבעים

1) Der Autor entwickelt den Grund zur Hervorhebung des Beobachtens gerade dieser Gebote aus dem Plane der heil. Schrift überhaupt. Indes muß man gestehen, daß dieser Grund einer unbefangenen Anschauung der biblischen Erzählungen nicht entspricht. — Wir bemerken hier, daß obgleich die eigentliche Polemik gegen die R. mit § 53 geschlossen ist, der Autor sie doch auch bei den folgenden Betrachtungen bis zu Ende dieses Abschnittes im Auge behält. Es ist wohl nicht zufällig, daß gerade diese beiden Gebote, von denen es heißt, „daß man sie im Gesetzbuch gefunden“, solche sind, in deren Auslegung die R. von den N. wesentlich abweichen, und dabei den Wortsinne nicht wenig für sich haben. Diese und ihr ähnliche Stellen haben überhaupt Anlaß zu Angriffen gegen das Judenthum gegeben; vergl. die apologetische Abhandlung des Sal. b. Abbat (Perles R. Salomo b. Abbat b. Abereth, Hebr. Weil. p. 17). So erkennen die R. das Gebot des Lohb in keiner Weise an, sondern beziehen die Worte וקחם לכם Lev. 23, 40 auf die Aus schmückung der Sוכה, wobei sie sich eben besonders auf die Stelle Nehem. 8, 15 stützen. Eschol ha-Kofer § 225: וממטרת גשמים ביטו רועיק עוד בפירוש פרי עץ הדר וכפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל ד' מינים פירשו אתרוגים לולבים והדסים וערבים דנחל מהגהו נטולים ארבעתן ביד האתרוג לבר ביד א' והג' קשורות נטולות ביד הפושם למעלה ומטה נשואים מימין ומשמאל הולכות ומובלות בד' פנות הקולם מרבעים אשר לא צוה ה' אלהיך אלופי משכילי ב"מ ג"ע אמרו להם רחמו כל עצמותינו בשמענו הוראות כאלה באוננו . . . אכן גם שפתי כהן ישמרו דעת . . . והלא מי הוא כעזרא הכהן . . . בספר ביאור זה הסתום של התורה גלוי ומבואר באוני החרדים ככתוב וימצאו כתוב בתורה אשר ישבו ב"י בסוכות בדודיק איש על גנו ואיש בחצריו גם ואשר ישמיעו . . . דבר וביאר על הסתום שאמר בתורה פרי עץ הדר זהו עלי זית עם פריין כב' זית רעקן יפה פרי תואר וכז' ויהי כזית הדוד וכן כל פרי עץ הדר עם כפותיו וענפיו כב' כבוד הלבנון נתן לה הדר הכרמל והשרון והוא הכתוב פרי עץ הדר כפות תמרים עם פריין כב"ש אתם נצבים היום כולכם לפני ה' אלהיכם ראשיכם שבטיכם וקניכם ושטריכם והם ושבטיכם וקניכם ודומהו רבים בתורה במניין שחסרו מהם הוי"ו עץ הדר זהו עלי זית עם פריין כב' זית רעקן יפה פרי תואר וכז' ויהי כזית הדוד וכן כל פרי עץ הדר עם כפותיו וענפיו לפני ה' אלהיכם ראשיכם שבטיכם וקניכם ושטריכם והם ושבטיכם וקניכם ודומהו רבים בתורה במניין שחסרו מהם הוי"ו. Daß Esra (Neh.) nicht erwähnt, erklärt er damit, daß diese nicht auf Bergen (צאו ההר Neh. 8, 15) wachsen, gewiß aber haben sie sich bergleichen aus Thälern und Wasserbächen geholt, das hängt zusammen mit אשר שמיעו קרש, denn es heiße תורה שאמרו אין לקחה אלא ידי השליש. Vergl. auch Trigl. p. 186 und Zbn = Esra Lev. 23, 40. — Ebenso bezufen sie sich der talmudischen Sage gegenüber עמוני ולא עמונית auf diese Verstößung der ammonitischen und moabitischen Weiber Neh. 13, 1—3. 23—27, und man kann es daher mit Recht auffallend finden, daß der Autor diese Verstößung mit der Vorlesung jenes Gebotes עמוני in Verbindung bringt.

fort, und zwar in den Greisen, welche von der Kraft der Schechina noch vom ersten Tempel her erfüllt waren. Denn die erworbene Prophetie hatte mit dem Verschwinden der Schechina aufgehört, und man erhoffte sie nur in einer wunderbaren Zeit und durch eine außerordentliche Erscheinung, wie Abraham, Moses, der Messias, den wir erwarten, Elias und ähnliche, die an sich selbst ein Wohnort der Schechina sind, und durch deren Dasein die mit ihnen Lebenden die Stufe der Prophetie erlangen. So war also dem Volke, als sie nach Hause zurückkehrten, Chaggai, Sacharjah, Esra und andere geblieben. — Nach den vierzig Jahren bestand der Verein von Weisen, welche die „Männer der großen Versammlung“ genannt werden, unzählig an Menge; sie waren mit Serubabel zurückgekommen und führten ihre Ueberlieferung unmittelbar auf die Propheten zurück. „Und die Propheten“, heißt es, „überlieferten sie den

שנה<sup>1</sup> מהוקנים<sup>2</sup> הנעורים בכח השכינה שהיתה בבית ראשון שהנבואה הנקנית נסתלקה בהסתלק השכינה ולא היו מקוים לה אלא בעת מופלא ובעבור כח גדול כמו אברהם ומשה והמשיח שאנחנו מקוים ואלהיו והרומים להם אשר הם בעצמם מעון לשכינה<sup>3</sup> ובהמצאם יקנו הנמצאים מדרגת הנבואה<sup>4</sup> ונשאר לעם<sup>5</sup> בשוכם אל הכית חגי חכריה ועזרא<sup>6</sup> וזולתם ואחר הארבעים שנה היה המון החכמים הנקראים אנשי כנסת הגדולה ולא יספרו סרוב והם שעלו עם ורובכל סמכו קבלתם אל הנביאים כאשר אמרו ונביאים מסרנה לאנשי כנסת הגדולה<sup>7</sup>

1) Diese Angabe, die sich auch oben § 39 befindet, und mit der Berechnung § 67 stimmt, ist die bei jüdischen Chronologen gewöhnliche. Doch lassen sich gegen diese Berechnung nicht geringe Schwierigkeiten erheben, vergl. unten § 67.

2) Wahrscheinlich mit Beziehung auf die „Greise“, von denen es Esra 3, 12 heißt, daß sie sich beim Bau des zweiten Tempels noch des ersten erinnerten, vergl. Hagg. 2, 3.

3) Philo de praemiis et poenis § 20 (II, 428 Mang.): καὶ γὰρ ἔστι τῶ ὄντι βασιλεὺς καὶ οἶκος θεῶν, σοφοῦ διάνοια. Ebenso de nobilitate § 1 (II, 437 Mang.) νεὼν ἀξιοπρεπέστερον ἐπὶ ᾧ οὐχ εἶρε (ὁ θεός) λογισμοῦ κρείττω. — Nachman. Deut. 11, 22: יתכן באנשי המעלה הזאת שתהיה נפשם צורה בצור החיים כי הם בעצמם מעון לשכינה כאשר רבו בעל ספר הכור זה שאמר בעל ספר הכור שהאנשים האלה הם מעון לשכינה: Simon Duran zu Abot III, 2 (p. 41a ed. Leipzig): והוא מ"ש ר"ל האבות הן הן המרכבה ואלו III, 51.

4) Der Autor unterscheidet hier zwei Stufen der Prophetie; eine höhere, die von einer solchen Erhebung des Gemüthes zeigt, daß der Betreffende durch sich selbst zur Prophetie gelangt; solche höchst seltene Gestalten sind Abraham, Moses, Elias, der Messias; eine niedrigere, die darin besteht, daß der zur Prophetie Befähigte diese seine Befähigung erst durch das Dasein der Schechina im heiligen Lande oder durch den Umgang mit jenen großen Männern „die selbst der Wohnsitz der Schechina sind“, zur Erscheinung bringt (vergl. II, 14). Hiermit ist von selbst erklärt, warum die Prophetie im zweiten Tempel nicht länger fortbauern konnte. Die Schechina war nicht mehr da (Bundeslade u. s. w. fehlten, vergl. oben § 39 Ende) und die noch da seienden Propheten, die nur der zweiten der gedachten Prophetenklassen angehörten, besaßen die prophetische Gabe nur daher, daß sie noch den ersten Tempel gesehen und dort prophezeit hatten.

5) Var. להם.

6) Die Hagaba (Targ. Mat. 1, 1. Megilla 15) identificirt bekanntlich Esra mit Maleachi, daher letzterer hier nicht ausdrücklich erwähnt wird.

7) Die nun folgende Kette der Ueberlieferung lehnt sich zum größten Theil an die in Pirke Abot niedergelegten Nachrichten, bietet daher wenig, was sich nicht auch in andern jüdischen Chronologen über diesen Gegenstand fände. — Die „Männer der großen Versammlung“ ist ein Verein von Weisen und Schriftgelehrten, der vielleicht vom vierten Jahrhundert v. Chr. ab seine

Männern der großen Versammlung.“ Nach ihnen das Zeitalter Simon des Gerechten, Hohepriesters, und der Schüler und Genossen, die seine Genossenschaft bildeten. Nach ihm der bekannte Antigonos aus Socho; zu seinen Schülern gehörten Sadol und Boetos, welche die Wurzel der Keger bildeten, die nach ihnen Sadducäer und Boetosäer genannt werden. Nach ihm Josef ben Joefer, der frommste unter den Priestern, und Josef ben Jochanan mit ihren Genossen. Von Jenem heißt es: Seitdem Josef ben Joefer gestorben, sind die Trauben eingegangen, denn: „Keine Traube zu essen“ (Micha 7, 1); man wußte ihm nämlich keine Sünde von Jugend an bis zu seinem Tode. Nach ihm Josua ben Perachja, dessen Geschichte bekannt ist; Jeschu der Nazaräer

und Acharia der Dörfer, die den Namen der Schüler und Genossen trugen, die nach ihm die Wurzel der Keger bildeten, die nach ihnen Sadducäer und Boetosäer genannt werden. Nach ihm Josef ben Joefer, der frommste unter den Priestern, und Josef ben Jochanan mit ihren Genossen. Von Jenem heißt es: Seitdem Josef ben Joefer gestorben, sind die Trauben eingegangen, denn: „Keine Traube zu essen“ (Micha 7, 1); man wußte ihm nämlich keine Sünde von Jugend an bis zu seinem Tode. Nach ihm Josua ben Perachja, dessen Geschichte bekannt ist; Jeschu der Nazaräer

Thätigkeit entwickelte. Nähere Nachrichten mangeln durchaus. Ueberhaupt befinden sich die jüdischen Chronologen über die Geschichte des zweiten Tempels in der größten Verwirrung (vergl. u. A. den Disput Joh. ha-Levi mit Ibn-Esra in des letztern Comment. zu Dan. 9). Schon die Annahme, daß der zweite Tempel nur 420 Jahre gestanden, bringt eine Lücke zuwege, die zu den mannigfachen Anachronismen führt, da von der Vollendung des zweiten Tempels (516 v. Chr.) bis zu dessen Zerstörung durch Titus 586 Jahre verflossen. Den ersten Grund zu diesem Irrthum legt die Meinung, daß schon 40 Jahre nach der Erbauung des Tempels Alexander der Große seinen Eroberungszug unternommen und bei Jerusalem mit Simon dem Gerechten zusammengekommen, wobei gegen 140 Jahre übersprungen werden. Was die Zeit Simon des Gerechten betrifft, so ist sie ebenfalls nach den Angaben der jüdischen Chronologen sehr schwer zu bestimmen. Die Meinung, daß er Zeitgenosse Alexanders gewesen, lehnt sich an die bekannte Sage im Talmud von seiner Begegnung mit ihm, die eben an sich wenig historischen Boden zu haben scheint. Unser Autor scheint Simon den Gerechten in die Generation nach den Männern der großen Versammlung zu setzen, wodurch er freilich von den andern jüdischen Chronologen abweicht, da Simon ja eben schon Zeitgenosse derselben gewesen sei. Hierauf ist schon Asarja de Rosfi (Meor Enajim c. 36) aufmerksam geworden und meint diese Differenz dem Uebersetzer zuschreiben zu können, wie er auch eine solche Vermuthung in Betreff der Stelle II, 47 ausstellt. Moscato nimmt Jehuda Ben Libbon gegen ihn in Schutz.

1) Die Erzählung, wie Sadol und Boetos veranlaßt worden seien, abzufallen und eine besondere Sekte zu bilden, ist bekannt (Abot d. R. Natan Cap. 2). Eine besondere Wichtigkeit erlangt diese Sekte durch das Verhältniß, in dem sie zu den R. steht. Vergl. unten S. 282 Anm. 3.

2) So heißt Jose b. Joefer Mišna Šag. 2, 7. Von seinem mißrathenen Sohne Baba Batra 133 b.

3) Der Ausspruch *מי שחטא* findet sich Mišna Sota 9, 9 von Jose b. Jochanan und Jose b. Joefer. Der erklärende Zusatz des Autor's „weil man an ihm keine Sünde kannte“ stimmt indess nicht ganz mit der Erklärung der Gemara Sota 47 b *איש שהכל בו*, und in der Erklärung dieser Erklärung weichen wieder Raschi (תורה באמתה ואין דופי ושכחה ומחלוקת) und Maim. (Mišna Comment. *אשכולות כתיב על אדם הכולל המדות והמעלות והחכמות לפי מיניהם והוא מה שאמרו אשכולות איש שהכל בו*) ab. Raschi scheint nicht berücksichtigt zu haben, daß mit ihm der Streit über die *כפירה* (Mišna Šag. Cap. 2) anfang. Vergl. jedoch Temura 15 b. An letzterer Stelle heißen beide nicht *ימי*, sondern *ימי*. S. Rapoport: Crech Millin: *אשכולות*.

4) Die Worte *הנזירי היה מחלמירי* finden sich nur in der ältesten und in der Buxtorf'schen Ausgabe. Nach einer dunklen talmudischen Erzählung wird nämlich ein *נזירי* als Schüler des

gehörte zu seinen Schülern; Itai aus Arbela gehörte ebenfalls in sein Zeitalter. Nach ihm Jehuda ben Tabbai und Simon ben Schatach mit ihren Genossen. In ihrer Zeit entstand die Sekte der Karaiten. Grund dazu war der Streit zwischen den Weisen und dem Könige Jannai. Dieser war Priester, seine Mutter aber stand in dem Verdachte, eine Entweihete zu sein; dies deutete ihm einer der Weisen an, indem er zu ihm sagte: „König Jannai, laß dir die Königskrone genug sein, die Priesterkrone überlaß dem Samen Ahyron's.“ Da riethen ihm seine Genossen, die Weisen zu stürzen, sie zu vernichten, zu vertreiben und zu tödten. Auf seinen Einwand: „Wenn wir die Weisen vernichten, von wem sollen wir das Gesetz lernen?“ antworteten sie ihm: „Da ist ja das schriftliche Gesetz; wer da will, komme und lerne; das mündliche Gesetz bleibe unbeachtet.“ Er glaubte ihnen, folgte ihrem Rathschlusse und verbannte die Weisen, worunter sein Schwiegersohn Simon ben Schatach. Nun lag der Rabbanismus eine kurze Zeit darnieder; Jene mühten sich ab, das Gesetz nach ihrer eigenen Ansicht und Schlussfolgerung zur Ausführung zu bringen; aber vergeblich, sie konnten es nicht, so daß Simon ben Schatach nebst seinen Schülern von Alexandrien zurückgeholt wurde und der Rabbanismus zu seiner frühern Blüthe gelangte. Schon aber hatten

הארכלי היה בדורו ואחריו יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח וחבריהם ובימיהם התחילה דעת הקראות<sup>1</sup> בעבור מה שאירע לחכמים עם ינאי המלך והיה כהן והיתה אמו חשודה שהיא חללה ורמו אליו אחר מן החכמים שאמר לו ינאי המלך רב לכם כתר מלכות והנח כתר כהונה לזרעו של אהרן ויעצוהו חביריו להבאיש בחכמים ולכלותם ולהגלותם ולהמיתם ואמר להם כאשר נאבד החכמים ממי נלמוד התורה אמרו לו הרי תורה שבכתב כל הרוצה יבוא וילמוד ואל תרגיש בחורה שבעל פה והאמין להם ושמע דבריהם והגלה החכמים ובכללם שמעון בן שטח והיה החנו ונתקלקלה הרבנות<sup>2</sup> ומן מועט וטרחו להחיות התורה בשקול דעתם והקשותם ונלאו ולא יכולו עד שהושב שמעון בן שטח ותלמידיו מאלכסנדריא ושבה הקבלה לאיתנה<sup>3</sup>

des Josua b. Perachja erwähnt. Sota 47a und Sanh. 107b wird (in einer Stelle, die nicht in allen Talmudausgaben befindlich ist) erzählt, als Jannai die Weisen verfolgte (vergl. unten Anm. 3) floh Josua b. Perachja nach Alexandrien; als Jannai wieder beruhigt war, schrieb Simon ben Schatach an Josua: „Von mir, Jerusalem, der heiligen Stadt an Dich Alexandrien in Aegypten meine Schwester. Mein Ehegatte ist in Dir und ich sitze bestrahlt.“ Josua schloß daraus, daß wieder Sicherheit für die Rabb. herrsche. Auf seinem Rückwege wurde er von einer Frau höchst gastfreundlich aufgenommen, und als er sich über diese Güte der Frau lobend aussprach, machte „Jeschu der Nazaräer“ eine Bemerkung über das nicht schöne Auge der Wirthin. Josua schloß, weil dieser eine fremde Frau mit solchen Augen betrachtete, diesen von seiner Gemeinschaft aus, nahm ihn auch auf mehrmalige Bitten nicht auf; einmal war er schon geneigt, ihn, als er wieder diese Bitte an ihn richtete, aufzunehmen; da er aber gerade das Sch'ma betete und sich nicht unterbrechen wollte, so winkte er ihm; jener mißverstand den Wink, fiel nun gänzlich ab und war nicht mehr zur Rückkehr zu bewegen. — Da Josua b. Perachja mindestens 110–120 Jahre v. Chr. gelebt haben muß, so geht daraus deutlich genug hervor, daß an eine Identität mit dem Stifter der christlichen Religion nicht gut zu denken ist, obgleich jüdische Chronologen selbst dieser Meinung sind (vergl. noch Tos. Sabb. 104b).

1) Var. הקראים.

2) Var. הרבנות.

3) Diese Erzählung, wie sie hier dargestellt ist und die beiden im Talmud Jannai genannten Könige vermischt, schließt sich den Hauptpunkten nach an die talmudischen Berichte Ribb. 68a. Berach. 48a (Sanh. 19a) an. Vergl. Joseph. Ant. XIII, 10, 5. Jannai's (d. h. Johann Hyrcan's) Mutter war einst gefangen, also im Verdacht einer Geschändeten; eine solche darf ein

die Karaiten Wurzel gefaßt mit denen, welche das וכבר השרישו הקראים שורש עם  
mündliche Gesetz verwarfen und mit Argumenten אנשים שהיו דוחים תורה שבעל פה

Priester nicht heirathen, und wenn eine solche Ehe eingegangen wird, so sind die daraus entspringenden Kinder der Priesterwürde nicht theilhaftig (vergl. Joseph. Ant. III, 12, 3; dieser Geschichtschreiber, der ein Priester war, entließ daher die ihm von Titus gegebene Frau wieder) Maim. §. Issure Dia 18, 17, 19, 3. 9. Ferner heißt es in dem talmudischen Bericht, ein Feind der pharisäischen Lehre, Elieser b. Poera (עלישר; nach Andern Panthera פנתרה) habe den König angereizt, bei einem festlichen Gastmahl mit dem hochpriesterlichen Stirnblech (צִיץ) zu erscheinen, und dies habe jenen Einspruch „eines der Weisen“ (er heißt Kidd. 66a: Jechuda b. Gebidim, nach Andern Geriba) veranlaßt. Daß er die Weisen „getödtet“, wie es daselbst im Talmud heißt, ist wohl nicht wörtlich und im allgemeinsten Sinne zu nehmen; der Autor umschreibt daher die Verfolgungen, welche die Rabb. zu erdulden hatten, durch לרבאמי u. s. w. — Simon b. Schatach nun, Schwager des Königs (Alexander Jannai's und Bruder der Königin שלבצה Baj. Rab. Cap. 33 f. 175 c) wurde von seiner Schwester verborgen gehalten, bis bei einer passenden Gelegenheit diese ihn aus seinem Versteck hervorzog und dem Könige vorstellte (Berach. 48 a). Aus dieser Stelle, sowie aus der Correspondenz mit dem eben vor dieser Verfolgung nach Alexandrien geflohenen Josua b. Perachja (s. oben S. 282 Anm.) scheint nicht hervorzugehen, daß Simon b. Schatach nach Alexandrien geflohen, wie der Autor hier angiebt, vergl. unten. — In diese Zeit nun versetzt der Autor den Ursprung der kar. Sekte. In der Zeit eben, die zwischen den Verfolgungen der Rabb. von Seiten Jannai's bis zur Restauration Simon b. Schatach's verfloß, hätten sich die kar. Glaubensmeinungen ausgebildet, und in dieser Verwerfung des mündlichen Gesetzes hätten sie sich schon früher bestehenden Sekten (עם אנשים שהיו דוחים תש"ס), nämlich den schon seit Antigonos bestehenden Sabb. angeschlossen; aber nur in diesem Punkte, denn sie unterscheiden sich auch wieder wesentlich von diesen durch ihren Glauben an eine Vergeltung nach dem Tode, was bekanntlich die Sabb. nicht annahmen. Von diesen beiden Angaben des Autor's, 1) daß der Ursprung der K. in die Zeit Simon b. Schatach's falle; 2) daß sie nicht identisch mit den Sabbucäern seien, wird die erstere von den K. verworfen, die zweite aber als ein willkommenes Zeugniß eines so angesehenen Rab. betrachtet. Nach den Berichten kar. Autoren nämlich (Appirjon p. 5. 6) wird diese Trennung so dargestellt: Alexander Jannai habe aus Haß gegen die Gesetzlehrer bei Gelegenheit einer am Hüttenfest nach ihm geworfenen Baumschutt (bei Jos. Ant. XII, 21. *ατρία*, bei Jostippon 4, 11 p. 292, ed. Breith. אחריו. Der kar. Berichterstatter hütet sich natürlich, von Etrog zu sprechen) eine Verfolgung gegen die Gesetzlehrer angefangen, eine große Menge derselben getödtet und die Andern zur Flucht genöthigt. Zu den letzteren gehörte Simon b. Schatach, der nach Alexandrien floh (und daselbst einen Tempel baute, der Mose Beschizi noch gezeigt wurde. Trigl. p. 252). Als nun nach abgewendeter Gefahr sowohl Simon b. Schatach als auch der ebenfalls geflohene Jechuda b. Labbai zurückkehrte, trat jener mit einer Menge selbsterdachter, für Traditionen von Moses ausgegebener Gesetze und Auslegungen auf, die aber von Jechuda b. Labbai nicht anerkannt wurden; seitdem bildeten sich diese Parteien aus (Dob Mord. Cap. 2 p. 13, Cap. 8, p. 86); Jechuda b. Labbai's Meinungen pflanzte Rab. Schemaja, und dessen Schüler Rab. Schammai (der bekanntlich meist gegen Hillel erschrerende), Simon b. Schatach's aber Abtafion und Rab. Hillel fort. Dob Mord. Cap. 9 p. 97. Ähnlich bei Drach Babbikim 18 a, der aber den Ursprung der Dissension schon in die Zeiten Jorobeam's verlegt. — Ob nun die Karaiten überhaupt erst in der geonäischen Periode entstanden, oder ob ihr Ursprung höher hinaufreicht und ob in ihnen sabbucäische Elemente sich fortgepflanzt haben, ist noch nicht mit Bestimmtheit ermittelt. Vergl. Pinsker l. K. S. 27. Dagegen giebt es keine Beschuldigung, gegen die sich die K. mit größerem Eifer verwahrten, als die, daß sie mit den Sabbucäern identisch seien, und der größte Theil des Dob Mordechai beschäftigt sich nur mit Widerlegung dieses Vorwurfs. Die Kar. werben

flügelten, wie du sie noch heute thun siehst. Aber die Sadducäer und Boetofäer sind Keger und Abtrünnige, die das künftige Leben leugneten, jene Keger, gegen die unser Gebet gerichtet ist. Jedoch Jeschu und seine Jünger, das sind diejenigen, welche die Lehre der Taufe annahmen und im Jordan getauft wurden. Die Karaiten befehligen sich der Wurzeln und flügeln um die Zweige; freilich kann dabei der Schaden bis in die Wurzeln dringen, aber nur aus Unwissenheit, nicht absichtlich. — Nach ihm waren Schemaja und Abtalion, zu deren Schülern Hillel und Schammai gehörten. Hillel ist berühmt wegen seiner Weisheit und Bescheidenheit; er stammte aus dem Hause Davids, lebte 120 Jahre und hatte viele tausend Schüler.

ומתחכמים בטענות כאשר אתה רואה שעושין היום אבל הצדקים והבייתוסים אינם כי אם מינים אפיקורסים מכחשים העולם הבא והם המינים שאנו מתפללים על זה בחפלתנו [ואמנם יש וחכריו הם המשועמרים] הנכנסים בתורה המעמדות הטבולים בירדן<sup>1</sup> אך הקראים הם משחרלים בשרשים מתחכמים בחולדות<sup>2</sup> ואפשר שיגיע הפסד אל השרשים רק מסלחתם לא בכונה מהם ואחריו היה שמעיה ואבטליון ומתלמידיהם הלל ושמואי והיה מענין הלל מה שהוא מפורסם מחכמתו וענותותו<sup>3</sup> והוא מורע דוד<sup>4</sup> וחיה מאה ועשרים

nämlich von rabb. Schriftstellern häufigst צדיקים genannt, so bei Abr. b. David (Sefer ha-Rabbala), Ibn-Esra (Lev. 23, 40, 25, 9, 17. Dan. 11, 31, auch in der Einl. zum Pent.-Commentar und sonst), Maim. (Abot. Cap. 1, welche Stelle Dob Mord. Cap. 3 p 20 vergebens zum Vortheil der Kar. umzubedenken sucht) u. s. w. Fast bei allen kar. Autoren, die hierüber sprechen, ist es diese Stelle unseres Autors, auf die sie sich als auf ein Zeugniß eines Rabb. für ihre eigene Ansicht berufen. So bei Kaleb: Nachal ha-Eschol, Dob Mord. Cap. 3 p. 17 (auf die — unwesentlichen — Differenzen mit dem gewöhnlichen Text macht Wolf das. n. g. aufmerksam). Cap. 9 p. 121 (nach Josef ha-Roeh). Vergl. Trigl. p. 175. 196 und öfter. Drach Zabbidim 20a. Appirion p 4.

1) In den censirten Ausgaben fehlt der ganze Passus von והם bis בירדן. Ven. I und Buxtorf lesen: והם המינים שאנו מתפללים על זה בחפלתנו המפורסם הנכנסים בתורה המעמדות הטבולים בירדן: es ist aber nicht recht abzusehen, wie so der Autor hier die Sadducäer mit den Christen (עמ' im Syr. gebräuchlich für taufen, und daher wahrscheinlich משומר = משועמר; vergl. Junz in Stern's Ausgabe des Parchon חלק הדקדוק 2b: Caspe: ועל הטבילה כיון בזה על המעמדים הוא לשון ערבי מורה על הטבילה ועל הרחצה כיון בזה על המעמדים הנכנסים בתורה ע"ד טבילה בכל הגוף כאשר יעשו אומת אדם עוד היום) zusammenbringt. Fano hat von Buxtorf noch in Betrachtung, was unverständlich erscheint. Den rechten Sinn bekommt die Stelle durch die Lesart einer bei Luzatto befindlichen Handschrift des Rufari, wo es nach Buxtorf heißt: ואמנם יש וחכריו הם המשועמרים וכי, welche Lesart wir auch aufgenommen haben. Der Autor unterscheidet demnach ausdrücklich zwischen Sadducäern und Christen und scheint schon Veranlassung gehabt zu haben, gegen die Beziehung des ופלישים auf Christen protestiren zu müssen. Vergl. oben III, 19 S: 226 Anm. 1.

2) Vergl. oben § 22 und 23.

3) Man denke an die bekannten Erzählungen Sabb. 30 b ff. Baj. Rabb. Cap. 34.

4) S. Taanit 4, 2. Bereschit Rabba Cap. 98 f. 86 c „R. Levi sagte: Eine Geschlechtstabelle fand man in Jerusalem, und darin stand: Hillel stammt ab von David.“ Maim. Einleitung in den Mischna-Commentar gegen Ende (3. Perak) bestimmt dies näher dahin, daß er von den Söhnen Schefatja's, Sohnes Abital's (der fünften Frau Davids 2 Sam. 2, 4. 1 Chr. 3, 3 — in unsern Ausgaben des Mischna-Commentars wie bei Pococke Porta Mosis p. 118 im arab. und latein. Text, bei Abrah. Nachlat Abot, bei Moscato zu unserer Stelle liest man auffallend genug בן דוד, was auch Fürstenthal und Pinner nachübersetzen —) abstamme, was vielleicht



Von den Auserwählten heißt es: Achtzig Schüler hatte Hillel der Alte, 30 von ihnen sind würdig, daß die Schechina auf ihnen ruhe, 30 würdig, das Jahr zu intercaliren, 20 stehen in der Mitte; der größte unter ihnen war Jonatan ben Uziel, der kleinste unter ihnen Rabban Jochanan ben Sakkai, der weder Schrift, noch Mišchna, Gemara, Sagungen, Hagada's, Regeln der Weisen, Regeln der Schriftgelehrten, kurz nichts, was die Schrift betrifft, ungelernet ließ. Von ihm erzählt man, daß er nie in seinem Leben ein profanes Gespräch geführt, daß er Niemanden nach sich im Studirhause ließ, nie im Studirhause schlief, weder einen regelmäßigen, noch einen unversehenen Schlaf; daß er nie 4 Ellen ohne Geseztrolle und ohne Tefilling ging; daß ihn nie Jemand müßig sitzen, sondern immer mit Gesezforſchung beſchäftigt sah; daß nie Jemand außer ihm seinen Schülern Vortrag gehalten; daß er nichts sagte, was er nicht von seinen Lehrern gehört; daß er nie sagte: Es ist

שנה<sup>1</sup> והיה לו כמה אלפים חלמידים ובמובחרים מהם אמרו<sup>2</sup> שמנים חלמידים היו לו להלל הוקן<sup>3</sup> שלשים מהם ראויים שחשרה שכניה עליהם<sup>4</sup> ושלשים מהם ראויים לעבר השנים<sup>5</sup> ועשרים בינונים גדול שבהם יונתן בן עוזיאל<sup>6</sup> קטן שבהם רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה ותלמוד והלכות והגדות<sup>7</sup> וכל מדות חכמים וכל מדות סופרים<sup>8</sup> וכל דבר ודבר שחוא מדברי תורה שלא למדו<sup>9</sup> ואמרו עליו<sup>10</sup> שלא שח שיחת חולין מימיו<sup>11</sup> ולא הניח אדם בבית המדרש ולא ישן בבית המדרש לא שינה קבע ולא שינת ארעי ולא הלך ארבע אמות בלא תורה ובלא חפלין ולא מצאו אדם יושב ודומם אלא יושב ודורש ולא פתח אדם להלמידיו אלא הוא ולא אמר דבר שלא שמע מפי רבו ולא אמר הגיע עת לעמוד

darauf schließen läßt, daß Maim. jene Stelle aus j. Taanit und Ber. R., wo von R. Chija gesagt wird, daß er von Scheſatja abstamme, anders gelesen; vergl. daselbst. — Nach der von Abr. b. David im Anfang des Sefer ha-Rabbata aufgestellten genealogischen Tafel würde Hillel in gerader Linie von Salomo abstammen.

1) So nach Sifri תחת הברכה: „Vier sind in einem Alter von 120 Jahren gestorben, Moſes, Hillel der Alte, R. Jochanan b. Saccai, R. Akiba. Moſes war in Aegypten 40 Jahr, in Midian 40 Jahr, und leitete die Iſraeliten 40 Jahr; Hillel kam aus Babylon als er 40 Jahr alt war, lernte 40 Jahr und leitete die Iſraeliten 40 Jahr u. ſ. w. — Vergl. Moſch ha-Schana 31 b. Sanh. 41 a.

2) Der folgende Satz findet sich in etwas weitläufigerer Fassung Succa 28 a. Baba Batra 134 a. Abot d. R. Natan Cap. 14, letztere Recension steht dem obigen Texte etwas näher als die im Talmud.

3) Hillel der Alte wird dieser Hillel zur Unterscheidung von Rabbai Hillel, Nachkommen des Jeshuba ha-Rabosch, der sich um das Kalenderwesen verdient machte, genannt.

4) Daß es ihnen nicht nach Verdienst geschah, kam daher, daß ihre Zeit dieser Höhe unwürdig war. S. d. R. R. a. a. D. oben und unten Ende dieses Paragr.

5) Vergl. oben S. 115.

6) Jonatan b. Uziel, der bekannte Uebersetzer der Propheten.

7) Ueber diese Zusammenstellung s. Zunz. OB. S. 43 Anm. a.

8) Succa 28 a heißt es daß für סופרים ודקדוקי תורה ודקדוקי מוסרים; Abot d. R. Natan a. a. D. setzt hinzu גבורות שוחת תקופות וגמטריאות. —

9) Auch dies findet sich Abot d. R. N. a. a. D., dagegen Succa a. a. D. setzt hinzu גבורות שוחת תקופות וגמטריאות. — Vergl. noch Mass. Sofr. 16, 8, 2.

10) Dieser Satz findet sich ebenfalls Succa 28 a (von אחריו bis שלא שח) vor jenen erst angeführten.

11) Vergl. M. König: Mezaref Nr. 37.

Zeit, das Studirhaus zu verlassen; so betrug sich auch sein Schüler R. Eliezer nach ihm. Dieser Rabban Jochanan ben Saffai lebte, gleich seinem Lehrer, 120 Jahre und sah den Untergang des zweiten Tempels. Zu seinen Schülern gehörte R. Eliezer ben Hyrcanos, von dem die bekannten Pirke R. Eliezer sind, die über Geometrie, Maße der Sphären und der Erde und überhaupt über alle Merkwürdigkeiten der Sternkunde handeln; ferner R. Ismael ben Elischa, Hohepriester, von dem Heschalot, Haktarat = Panim und Maase Merkaba herrühren;

מבית המדרש<sup>1</sup> וכן היה רבי אליעזר חלמידו נוהג אחריו<sup>2</sup> וזה רבן יוחנן בן זכאי חיה מאה ועשרים שנה כרבו<sup>3</sup> והיה בחורבן בית שני<sup>4</sup> ומחלמירי רבי אליעזר בן הורקנוס שיש לו פירי ר' אליעזר המפורסמים בחכונה וסודות הגלגלים והארץ וכל דבר מופלא בחכמת הכוכבים<sup>5</sup> ומחלמירי רבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול והוא רבי ישמעאל של היכלות<sup>6</sup> והכרת פנים ומעשה מרכבה<sup>7</sup> כי

1) „Ausgenommen am Tage vor Pesach und Jom Kippur“ setzt Succa a. a. D. zu.

2) Diese Worte von רבן יוחנן sind der Schluß der Gemara Succa 28a. Sonderbar ist es daher, daß Brecher den ganzen letzten Satz auf Hillel bezieht, und weil R. Eliezer nicht Schüler Hillels gewesen, ר' אליעזר statt ר' יוחנן, lesen will.

3) Vergl. oben S. 285 Anm. 1.

4) Vergl. Gittin 56a. Midr. Echa 40 a b c. 46 c d. Abot b. R. Natan c. 4. — Die bekannte Geschichte, daß R. Jochanan b. Saffai dem Vespasian den Thron geweissagt (s. die eben angeführten Stellen) erzählt Josephus (Jüd. Krieg I, 4, 8. vergl. Jost Gesch. der Jsr. II, S. 120) von sich selbst; ebenso Dio Cassius lib. 66 (p. 745 ed. Leunclav): Josephus aber, ein jüdischer Mann, der früher von ihm gefangen und gefesselt worden war, lachte und sagte: Setzt bindest du mich zwar, nach einem Jahre aber wirst du mich frei lassen, wenn du Kaiser sein wirst; und zwar wäre es nach der Eroberung des von Josephus verteidigten Josophat geschehen (67 v. Chr.). — Von der Thätigkeit, die Jochanan b. Saffai nach Zerstörung des Tempels durch Anordnung zeitgemäßer Tatanot entwickelte, siehe Beza 5, Rosch ha = Schana 29a bis 31. Bemerkenswerth ist es auch, daß Jochanan häufig in Disputationen mit Sabbucäern (Baba Batra 114. Meg. Taan. Cap. 1 und Menach. 65. Mischna Zebaim 4, 6) und mit Heiden (Bechor. 5 Deb. Rabb. Cap. 7 f. 242 d. Bem. Rabb. Cap. 4 f. 182 d Cap. 19 f. 225 a) erscheint. Vgl. Landau: Frankels Monatschrift 1852 S. 160 ff.

5) Pirke Eliezer oder Boraita b. R. Eliezer ist ein aus 54 Capiteln bestehendes, die Geschichte des israelitischen Volkes im sagenhaften Gewande, daneben die Gebetordnung mit Hindeutung auf höhere Geheimnisse und die Kalenderrechnung behandelndes Werk, das von manchen alten Autoren (auch von Ibn = Esra f. Kerem Chemed IV, S. 6) diesem R. Eliezer b. Hyrcanos, auch R. Eliezer der Große genannt, zugeschrieben wird, nach Zunz aber ungefähr dem achten Jahrh. angehört. Eine Angabe des Inhalts der einzelnen Cap. findet sich in Pinners Talmudübersezung Einl. S. 16, Vergl. unten V, 29. Zunz WB. S. 271 ff. Frankels Monatschrift I, p. 280.

6) Heschalot. היכלות, bekannt als היכלות רבתי und היכלות וטרתי, ein ungefähr aus dem 9. Jahrhundert stammendes Werk über Geheimlehre, das R. Ismael b. Elischa zugeschrieben wird. Vergl. WB. S. 167, Anm. b. Steinschn. Cat. Bodlej. sub היכלות.

7) מעשה מרכבה und הכרת פנים sind ebenfalls Namen kabbal. Werke, die R. Ismael zugeschrieben werden. Das erstere über Pnyssognomit handelnde (vergl. Naim. zu חלק פ') wird auch mit שווי (unter IV, 3) zusammengestellt, ist sonst aber unbekannt; Moscato denkt an Verachot 51a. כוזה (Ver. 51a), wo diese Worte dem Ismael b. Elischa in den Mund gelegt werden. Nach Jellinek bildet dieses wie das מעשה מרכבה Theile der Heschalot. Unter dem Namen מעשה מרכבה werden schon von Raschi (Ver. 51a. Chag. 13a. Zunz S. 166 Anm. d) Boraita's angeführt, desgleichen im „großen Raschi“ (Zunz S. 168, Anm. a). Bekannt ist, daß

er kannte diese Geheimnisse, so daß er einer der Prophetie nahen Stufe würdig war. Er ist es, der da sagte: „Einmal ging ich hinein, Räucherwerk anzuzünden, und sah Aschriel sah den Ewigen Zebaoth“ u. s. w.; ferner R. Josua, der die bekannte Begebenheit mit R. Gamliel hatte, R. Jose und R. Elasar ben Arach, von dem man sagte: Wenn alle Weisen Israels in einer Wagschale lägen und R. Elasar in der andern, so würde er Alle aufwiegen. Und in diesen Zeiten bestanden außer diesen berühmten, außer der Masse von Weisen, außer den Priestern und Leviten, denen die Tora Lebensberuf war, fortwährend 70 Mitglieder des Synhedrium mit ihrer Gelehrsamkeit; nach ihrem Beschluß wurden die Beamten eingesetzt und abgesetzt. So heißt es: R. Simon ben Jochai sagte: So habe ich es überkommen von den 72 Alten am Tage, da sie den R. Eliezer zum Vorsitzenden in dem Lehramte ernannten. An diese 70 schlossen sich Hunderte an, die nicht so groß waren, und an diese Hunderte Tausende; denn die Siebzig kann man doch nur aus hundertten Untergeordneten wählen, und so stufenweise weiter. Nach diesen lebte R. Akiba, R. Tarfon mit ihren Genossen, alle nach der Zerstörung des Tempels. R. Akiba erlangte eine der Prophetie nahe Stufe, so daß er sogar mit der Geisterwelt in Verbindung

ידע סודותיהם עד שהיה ראוי למדרגה קרובה מהנבואה והוא האומר פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת וראיתי אכתריאל יהי זכאוה ושאר הענין<sup>1</sup> ומחלמידי רבי יהושע שאירע לו עם רבן גמליאל הדברים הידועים<sup>2</sup> ורבי יוסי ורבי אלעזר בן ערך שאמרו עליו אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאונים ורבי אלעזר בן ערך בכף שנייה מכריע את כלם<sup>3</sup> ובאלה הדורות וולתי אלו הספורסמים וולת המון החכמים וולת הכהנים והלויים שהיתה תורתם אומנותם לא פסקו השבעי<sup>4</sup> סנהדרין וחכמתם על פיהם היו ממנים הממונה ומעבירין המועבר כמו שאמרו א"ר שמעון בן יוחאי כך מקובל אני מפישבעים ושנים זקנים ביום שהושיבו את רבי אלעזר בשיבה<sup>5</sup> ונמשכים אחר השבעים מאות שלא היו כמותם ונמשכים אחר המאות אלפים אחר שלא יתכן להוציא שבעים אלא ממאות שהם למטה מהם וכן על ההדרגה ואחרי אלה רבי עקיבא ורבי טרפון וחבריהם וכולם אחרי החורבן והגיע רבי עקיבא אל גבול קרוב מהנבואה עד שהיה משחמש בעולם הרוחניים

mit dem (von der Vision Esch. Cap. 1) hergenommenen Namen מַעֲשֵׂה מִרְכָּבָה die Summe der Geheimnisse des Wesens Gottes bezeichnet werden. Vergl. Steinschn. a. a. D.

1) Berach. 7 a: „... und er saß auf einem hohen und erhabnen Throne und sprach zu mir: Ismael, mein Sohn, segne (preise?) mich. Ich sagte: Es sei wohlgefällig von dir, daß deine Barmherzigkeit deinen Zorn überwältige, du mit deinen Kindern nach der Weise der Barmherzigkeit verfahrenst, und nicht das strenge Recht über sie walten lässest; er neigte mir mit dem Haupt. — Daraus lernen wir (setzt die Gemara hinzu), daß man den Segen eines Niedrigen nicht gering achten solle“. — Zunz GR. S. 264 Anm. e hält diese Voraita nicht ohne Grund für jünger als die Gemara.

2) Bezüglich auf die bekannten Streitigkeiten Rabban Gamliels mit R. Josua über die Verbindlichkeit des Abendgebets (Berach. 27 b) und die Weihung des Neumondes (Kosch ha = Schana 25 a).

3) Abot 2, 12. Von den daselbst (2, 10) genannten fünf Schülern R. Jochanan b. Saccai's hat der Autor R. Simon b. Metanel unerwähnt gelassen.

4) Vergl. oben II, 64.

5) Mischna Sabajim 4, 4. Sebach 11 b. An beiden Stellen heißt es nicht יוחאי בן שמעון sondern שמעון בן יוחאי.

stand. Es wird erzählt: „Vier wagten sich an den Parades. Einer blickte hinein und starb; einer blickte hinein und wurde verlegt; einer blickte hinein und hieb die Pflanzungen ab; einer ging in Frieden hinein und kam in Frieden heraus, und wer war das? R. Akiba.“ Der da starb, ertrug nämlich nicht den Anblick jener Welt und sein Körper löste sich auf; der zweite wurde verlegt — sein Geist gerieth in eine göttliche Verzüdung und die Menschen zogen keinen Nutzen von ihm. Der dritte verschmähete die Werke, nachdem er die Geister geschaut. Er sprach: Diese Werke sind Mittel und Geräthe, welche zu dieser geistigen Stufe führen; ich habe sie schon erlangt, und achte nicht auf die religiösen Werke; er litt Schaden und that Schaden; er irrte und führte irre. Aber R. Akiba ging mit beiden Welten um,

כאשר אמרו עליו ארבעה נכנסו לפרדס אחד הציץ ומת אחד הציץ ונפגע אחד הציץ וקצץ בנטיעות אחד בא בשלום ויצא בשלום ומנו רבי עקיבא<sup>1</sup> והיה המת מי שלא סבל ראיית העולם ההוא עד שנחקה הרכבתו והשני נפגע ונטרפה דעתו הטירוף האלהי<sup>2</sup> ולא הועילו בו בני אדם והשלישי הפסיד המעשים מפני שהשקף על השכלים אמר אלה המעשים הם כלים ומשחמשים<sup>3</sup> מגיעים אל ההדרגה הזאת הרוחנית ואני כבר הגעתי אליה ולא ארגיש על מעשה החורה ונפסד והפסיד וחעה והחעה<sup>4</sup> ורבי עקיבא היה

1) Diese merkwürdige Hagaba (Chag. 14 b) hat verschiedene Auslegungen erhalten. Raschi und Tosafot verstehen unter פירס ohne Weiteres den Himmel (רקיע), letztere mit dem (nach Aruch gemachten) Zusatz, daß es ihnen nur so vorgekommen, als wären sie im Himmel. Man hätte aber dann eher יצי erwarten. Offenbar ist פירס eine Bezeichnung für geheime Auslegung der Schrift (man pflegt פירס in כור, דרוש, רמז, פשוט aufzulösen; siehe Mendelssohn Einleitung zu Kohelet), und wie vorsichtig man mit dergleichen Bekehrungen war, ist aus Mischna Chag. 2, 1 bekannt. Die in Rede stehende Hagaba zeigt den viersachen Erfolg, den eine solche Beschäftigung mit den höheren Geheimnissen des Gesetzes hatte. Ben Asai, sonst berühmt als Darshan Baj. R. Cap. 16 f. 138 c, besonders als unermüdeter Forscher des Gesetzes (שרן Mischna Sota 9, 15), so daß er selbst das Gebot Gen. 9, 7 übertreten zu dürfen glaubte (Zeb. 63 b. Ber. Rabb. Cap. 34 f. 30 c) fand schwacher körperlicher Constitution zufolge (נקמה הרכבתו) seine Zusammenfassung wurde zerrissen; vergl. IV, 3 gegen Ende. Bechai Chob. ha = Zeb. 8, 4 f. 298 a), bei dieser Beschäftigung den Tod. Ben Soma, ebenfalls berühmter Darshan (Mischna Sota 9, 15) und Kenner der Geheimlehre (Berach. 58 a. Chag. 15 a. Ber. Rabb. Cap. 4 f. 4 a) wurde tieftinnig und starb bald (vergl. j. Chag. Cap. 2, Ber. Rabb. Cap. 2 f. 2 d). Es ist zu bemerken, daß in den Parallelstellen j. Chag. Cap. 2 und Midrasch Cant. 1, 4 ben Asai und ben Soma ihre Rollen gegen die Angabe des babyl. Talmuds getauscht haben, indem es dort von ersterem heißt: נביע, von letzterem מת. Der Autor hat sich durch Nichtnennung des Namens dieser Differenzen entschlagen. — Der dritte ist Elischa b. Abuja, genannt אחר, der durch die Beschäftigung mit dem höhern Wissen jeder äußern Religionsübung überhoben zu sein glaubte (קיצץ בנטיעות), er hieb die Pflanzungen ab, ein in der Hagaba nicht seltener Ausdruck für die Verlegung der äußeren Gebräuche; der vierte R. Akiba. Ueber andere Erklärungen dieser Hagaba s. Dufes: Blumenlese p. 268 Moscato z. b. St. Mordechai Jase im Jese Mareh 133 b und Gräy: Gnosticismus und Judenthum S. 56 ff.

2) שרף האלהי, eine göttliche Verzüdung, d. h. kein gewöhnlicher aus Geisteschwäche, sondern aus übermäßiger Beschäftigung mit göttlichen Geheimnissen herbeigeführter Tiefsinn.

3) Das Wort fehlt in Var.

4) Es wird in j. Chag. Cap. 2 erzählt, daß dieser Elischa den Schulkindern die Lust zum Erlernen des Gesetzes benehmen wollte, und sie zur Ergreifung von Handwerken berebete דהוה עליל לבית ועדא והוה חמי שליטא קומי ספרא והוה אמר מה מילין יתבין עבדין הכא אומנותיה דדין בגאי אומנותיה דדין נגר אומנותיה דדין חייט וכיון דהוון שמעין בן הוון שבקין ליה ואולין

ohne Schaden zu leiden. Von ihm wurde gesagt, er sei werth, daß die Schechina auf ihm ruhe, wie auf Moses; nur die Zeit eigne sich nicht dazu. Er gehörte zu den zehn Königsmärtyrern. In der Stunde, da man ihn umbrachte, fragte er seine Schüler, ob es Zeit sei, das Sch'ma zu lesen. „Lehrer, noch?“ sagten seine Schüler zu ihm. Er antwortete: „Mein ganzes Leben hindurch mühte ich mich, das Gebot der Schrift: „Mit deinem ganzen Leben“ (Deut. 6, 5) — wenn er auch dein Leben nimmt — zu erfüllen, und jetzt, da die Gelegenheit da ist, sollte ich es nicht erfüllen? Er dehnte das אָדָר bis seine Seele entwich.

66. Rufari. Auf diese Weise lebt man ein köstliches Leben und stirbt einen köstlichen Tod, und geht in ein ewiges Leben, zur ewigen Wonne über.

67. Meister. Im Zeitalter nach ihnen waren R. Meir, R. Jehuda, R. Jose, R. Simon ben Afai, R. Chanina ben Teradion und ihre Genossen. Und nach diesen Rabbi, nämlich „unser heiliger Lehrer“ oder Rabbi Jehuda der Fürst, mit ihm R. Natan, Rabbi Josua ben Korcha und viele andere; auch nach ihnen waren Mischnalehrer, ge-

משחמש בשני העולמות<sup>1</sup> מבלי נזק שהשיגו וכבר נאמר עליו ראוי הוא שחשרה עליו שכניה כמשה אלא שאין השעה ראויה לכך<sup>2</sup> והוא מעשרה הרוני מלכות<sup>3</sup> והוא בשעה שהרגוהו היה שואל תלמידיו אם הוא עת קריאת שמע לקרא אותה אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן אמר להם כל ימי הייתי מצטער על מקרא זה בכל גפושך אפילו נוטל את נפשך עכשיו שבא לירי לא אקיימו והיה מאריך באחד עד שיצאחה נשמתו:<sup>4</sup>

ס"ו אמר הכוזרי כזה יחיה החיים הערבים וימות המיתה הערבה ואחר כך יחיה החיים התמידים בתענוג מתמיד:

ס"ז אמר החבר ואחריהם<sup>5</sup> ברור אחר רבי מאיר ורבי יהודה ורבי יוסי<sup>6</sup> ורבי שמעון בן עזאי ורבי חנניא בן תרדיון<sup>7</sup> וחביריהם ואחרי אלה רבי יהודה ורבינו הקדוש והוא רבי יהודה הנשיא ועמו רבי נתן ורבי יהושע בן קרח וזלחם רבים

1) D. h. mit der höhern Welt, ohne die sinnliche Welt außer Augen zu lassen. Vor der Verwechslung des Scheines mit dem Wesen hatte R. Akiba seine Genossen durch die Worte (Ezag. 14 b): „Wenn ihr zu den weißen Marmorsteinen gelangt, saget nicht, das ist ja Wasser“ gewarnt.

2) Ein solcher Ausspruch findet sich, meines Wissens, nicht von R. Akiba sondern von Hillel Sanh. 11a. Doch heißt es Bem. Rabb. Cap. 19 f. 225 a: דברים שלא נגלו לר"ע והבירי.

3) Die „zehn Königsmärtyrer“ heißen zehn in den Zeiten der Römerkriege von dem Feinde getödtete Gelehrte, nämlich R. Simon b. Gamliel, R. Ismael b. Elischa, R. Chanania b. Chaschilai, R. Akiba, R. Jehuda b. Baba, R. Jehuda b. Tema oder b. Dama, R. Eliezer b. Schammua, R. Chuzpit, R. Jesekebab, R. Chanina b. Teradion. Schon aus dieser Aufzählung, zu der es Varianten giebt, geht hervor, daß sie nicht alle gleichzeitig den Märtyrertod litten. Vergl. Dukles: Zur Gesch. der neuhebr. religiösen Poesie S. 66 und 147. Zunz GW. S. 142, wo Num. b u. c nach Mibr. Esha 2, 2 zu berichtigen. Grätz: Frankels Monatschrift 1852, S. 307 ff.

4) i. Berach. Cap. 9. Berach. 61 b; doch findet sich daselbst nicht, daß er seine Schüler gefragt, ob Zeit sei, das Sch'ma zu lesen, sondern daß es eben Zeit gewesen sei. Vergl. Landau: Frankel's Monatschrift 1854 S. 45 ff.

5) Nämlich ר"ע והבירי.

6) R. Jose b. Chalafta, dem das Seber Olam zugeschrieben wird.

7) Daß der Autor R. Simon b. Afai und R. Chanania (Chanina) b. Teradion als Zeitgenossen R. Meir's u. f. w. aufgeführt, ist ein Anachronismus, da letztere Gelehrte schon nach dem hadrianischen Kriege, jene vor demselben lebten.

nannt Tannaim. Nach ihnen kommen die Amorain oder Talmudlehrer. Rabbi verfaßte die Mišna im Jahre 530 nach dem Minjan Schetarot, das ist im Jahre 150 nach Zerstörung des zweiten Tempels, 530 Jahre nach dem Aufhören der Prophetie. In sie wurde alles das, was wir — freilich von Vielen nur wenig — von ihren Reden und Thaten erwähnt, aufgenommen. Man wendete nun der Mišna eben solchen Eifer zu, wie der Tora, in Betreff ihrer Abfassung, ihrer Anordnung, der Anzahl ihrer Ordnungen, Capitel und Paragraphen, der Gewissenhaftigkeit in dem Ueberkommenen, so daß es unwahrscheinlich ist, daß es etwas nach Verabredung Gemachtes sei; auch finden sich darin viele rein hebräische Ausdrücke, die nicht aus der Sprache der Schrift hergenommen sind. Und erst die Kürze ihres Ausdrucks, die Schönheit der Abfassung, die Vortrefflichkeit der Anordnung, das Zusammenfassen der verschiedenen Seiten eines

ואחריהם בעלי המשנה הנקראים תנאים ואין אחריהם אלא האמוראים והם בעלי החלמוד והכר רבי המשנה בשנת תק"ל לשטרות<sup>2</sup> והוא שנת ק"ן לחורבן בית שני אחר חמש מאות ושלשים שנה להפסק הנבואה נתגלגל בה כל מה שזכרנו אלה מעט מהרבה מדבריהם וממעשיהם והשחרלו במשנה כהשחרלותם<sup>3</sup> בחורה מהברים אותה וסדורה ומספר סדריה ופרקיה והלכותיה והזהרם בשמועות מה שהוא רחוק מהדעת שיהיה דבר מוסכם עליו ונתגלגל בה מצחות הלשון העברית מה שאינו נגזר מלשון המקרא הרבה<sup>4</sup> אבל צעור דבריה

1) Auch hier ist die Ausdrucksweise des Autors befremdend, da er sagt, daß nach ihnen, nämlich nach Rabbi und dessen Zeitgenossen, die Mišnalehrer (Tannaim) gewesen seien, während doch mit diesem Namen alle in der Mišna vorkommenden Lehrer von Simeon dem Gerechten an benannt werden. Streng genommen ist ja sogar Rabbi der jüngste Tanna, während freilich hinlängliche Spuren vorhanden sind, daß erst seine Schüler die Mišna abgeschlossen haben. Bekannt ist übrigens, daß der Name תנאים (von תנא, lernen = שנה) im Talmud nicht ausschließlich für Mišnalehrer gebraucht wird. Vielleicht ist ואחריהם statt ואחריהם zu lesen.

2) Der Minjan Schetarot (מנין שטרות) oder die in Documenten übliche Zeitrechnung beginnt mit dem Jahre 312 (311) v. Chr. als der Herrschaft des Seleucus Nicator, daher seleucidische Aera (von jüdischen Chronologen fälschlich als die Zeit, da Alexander nach Jerusalem kam, betrachtet, wie auch der Autor hier thut, da bei ihm der Anfang dieser Aera mit dem Aufhören der Prophetie zusammenfällt vergl. oben § 65 Anf. S. 280 Anm. 7). — Die Zeit der Abfassung der Mišna würde dem Autor zufolge etwa 220 u. Chr. sein. Vergl. hierüber Rapaport, Kerem Chemed VII, p. 168 ff. Ezech Willin: אלכסנדר מקדון.

3) Statt כהשחרלותם, wie die Ausg. lesen, haben wir כהשחרלותם vorgezogen. Ueberhaupt aber ist der Zusammenhang hier zweifelhaft. Zuerst variiren die Ausgaben in מהברים und מהברים. Zieht man erstere Lesart vor, so hat man es als Subject zu והשחרלו zu betrachten, wobei aber auffallend bleibt, daß das Subject zuletzt gestellt ist; auch ist es fraglich, ob der Autor mehre Verfasser (מהברי) der Mišna anerkennt. Ließt man מהברים, so wäre dies etwa als nomen actionis von חבר zu betrachten, also ihre Abfassung der Mišna (אורה), was aber auch nicht ganz klar ist. Buxtorf übersetzt והשחרלו bis בחורה gar nicht, sondern fängt alsbald an: Quod autem ad mishnam attinet . . .

4) Sonderbarerweise ist dies von allen früheren Commentatoren und Uebersetzern und sogar von Brecher dahin mißverstanden worden, daß der Autor die Sprache der Mišna dafür entschuldigen wolle, daß sie nicht bloß biblische Ausdrücke aufgenommen. Daher erinnert Roscato an die talmudischen Regeln להורר הכמים להורר ולשון הורה להורר u. dergl. Abendana übersetzt sogar: y ansi mismo la elegancia de la lengua Ebrea en que está compuesta, no se hallando en ella sino muy pocas palabras, que no sean derivadas del lenguaje de la escritura, womit er gerade das Gegentheil von dem sagt, was im Text steht. Es haben vielmehr die ältesten

Gegenstandes mit gehöriger Unterscheidung; alles dies lehrt den unbefangenen Betrachter ohne Zweifel, daß menschliche Kräfte ohne göttlichen Beistand ein ähnliches Werk zu verfassen nicht im Stande sind. Es haßt sie nur, wer sie nicht versteht und sich mit dem Erlernen und Lesen derselben nicht beschäftigt, sondern von den Reden der Weisen einige Gespräche und Deutungen aufgefaßt und dann ein eben so voreiliges als mangelhaftes Urtheil fällt, wie man es über einen Menschen, den man zufällig trifft, ohne Prüfung und längern Umgang fällt. Ein Beispiel ihrer Anlehnungen an die Prophetie ist: Es sagt Nachum der Schreiber, ich habe es überkommen von R. Mejascha, dieser von seinem Vater, dieser von den Paaren, diese von den Propheten als eine Ueberlieferung vom Sinai, daß — —. Ein Beispiel, wie sehr sie die Ueberlieferung von Einzelnen scheuten: Einer von ihnen sagte zu seinem Sohne, als er ihm vor seinem Tode seinen letzten Willen eröffnete: Sohn, nimm deine Meinung in den 4 Dingen, die ich dir gesagt, zurück. — „Warum“, antwortete der Sohn, „hast Du sie nicht zurückgenommen?“ „Sch“, erwiderte er, „habe es von Vielen überkommen, und Jene haben es von Vielen überkommen; ich beharrte auf meiner Ueberlieferung, Jene auf der ihrigen; Du hast nur von einem Einzelnen überkommen, besser also, die Meinung des Einzelnen zu lassen und die der Vielen anzunehmen.“ Das ist nur

יופי חבורה ונוי ערכה וכלול אופני הענינים עם הפסק בלי ספק בעניין שיראה המעיין בעין האמת כי בשר ודם<sup>1</sup> יקצר מחבר כמותה אלא בעזר אלהי ואין שונא אותה אלא מי שאינו מבינה ולא מתעסק בלמודה וקריאתה וישמע מדברי החכמים השיחות והדרשות ויגזור עליהם בדרך מקרה ובחסרון כאשר גזר על האדם בחסרון מי שיפגענו מבלי מבחן ואורך חברה ומדמינו סמיכתם על הנבואה<sup>2</sup> מה שאמרו אמר נחום הלביר מקובל אני מפי רבי מיאשה שקבל מאבא שקבל מהיוגות<sup>3</sup> שקבלו מהנביאים הלכה למשה מסיני<sup>4</sup> ומהוהורם בקבלת היחידים מה שאמר אחד מהם<sup>5</sup> לבנו שצורו בעת מותו בני חור לך<sup>6</sup> בארבעה דברים שהייתי אומר לך אמר לו ואתה למה לא חזרת לך אמר לו אני שמעתי מפי רבים והם שמעו מפי רבים אני עמדתי בשמועתי והם עמדו בשמועתם אתה שמעת מפי יחיד מוטב שחננה דברי יחיד ולאחוז דברי רבים מעט

Grammatiker (den Angriffen der Karaiten auf die Mischna gegenüber) hervorzuheben gesucht, daß in der Mischna viel echt hebräisches Sprachgut vorhanden sei, das nicht in den biblischen Büchern vorkommt, und diesen Umstand eben als ein Zeichen des hohen Alters der in der Mischna enthaltenen Bestimmungen erkannt. Außer den von Saadia mit Hilfe der talmudischen Idiomen erklärten *šaparlegomena* vergl. Jona ibn-Gannach im *Milma Einl.* p. VIII (wogegen Šbn = Šfra zu Št. 8, 17. Šaf. Ber. p. 13). *Maim. zu Mischna Kilaj.* 2, 2. *Teruma* 1, 1. *Tešbe be-Šrael* S. 18.

1) ודם bekanntlich stehende Formel im talmudischem Idiom für: Mensch, sterbliches Wesen; ebenso bei den Hellenisten *σὰρξ καὶ αἷμα* Šir. 17, 30 (18, 3); Matth. 16, 17; 1 Kor. 15, 50; Gal. 1, 16. Die Bezeichnung beruht auf der Anschauung, daß die Bildung aus Fleisch und Blut das Kriterium sterblicher Geschöpfe im Verhältniß zu höheren Wesen sei.

2) Vergl. oben § 38 und 65 Anfang. — Es ist überhaupt nicht zu übersehen, daß diese Befestigung der Tradition immer noch mit Seitenblicken auf die Opposition der Karaiten geschieht, wie wir oben S. 279 Anm. 1 bemerkt haben.

3) Die Paare, d. h. die Reihe der frühesten in Abot Cap. 1 aufgezählten, von den Nachfolgern des Antigonos an immer paarweise (אב בית דין und נשיא) erscheinenden Mischnalehrer.

4) Mischna Pea 2, 6. Ähnlich Mischna Ebu. 8, 7.

5) Abajja b. Mehalalel Mischna Ebu. 5, 7.

6) Var. כך und ebenso bald nachher bei: חזרת.

ein Weniges, ein Tropfen aus dem Meere von den vielen Beweisen für die Vortrefflichkeit der Lehren der Mischna. Was aber die Lehren des Talmud und der Uebersetzer desselben betrifft, so würde es zu weit führen, über sie, ihre Methoden, Reden und Gleichnisse zu sprechen. Und ist auch manches darunter heutigen Tages nicht mehr ziemend, so war es doch in der damaligen Zeit gebräuchlich und ziemend.

68. Rufari. In der That finde ich Einzelnes in ihren Reden, was der Aussage der allgemeinen Sätze über sie widerspricht. Sie erklären oft Stellen der Schrift auf eine von der rationellen Erklärung abweichende Weise, und man ist sich wohl bewußt, daß der Sinn, den sie bald bei Gesetzesentscheidungen, bald bei Deutungen einer Stelle beilegen, nicht der ursprüngliche sei. So finden sich auch Hagada's und viele Sagen, die der Verstand für unwahrscheinlich erklären muß.

69. Meister. Hast Du bemerkt, welche Feinheit und welchen Scharfsinn sie in der Erklärung der Mischna und Boraita äußern? Welche Gründlichkeit und Klarheit, ohne Zuviel noch Zuwenig, sie in Betreff eines Wortes, geschweige eines Gegenstandes zeigen?

70. Rufari. Ich weiß, daß sie hierin die höchste Stufe der Dialektik erreicht haben, ja es ist eine Beweisart, gegen die sich gar nichts einwenden läßt.

71. Meister. Wer also solchen Scharfsinn beweist, sollte der wohl von einer Schriftstelle nicht das wissen, was wir wissen?

72. Rufari. Das ist nicht möglich. Es können hier zwei Fälle stattfinden. Entweder wir kennen die Methode ihrer Auslegung der Schrift nicht, oder die Ausleger der Sagen sind nicht die Ausleger der Schrift. Der zweite Fall ist nicht möglich. Aber selten sehen wir eine Stelle auf rationelle, wortgemäße Weise auslegen, während keine Erklärung einer Sagung ist, die nicht allen Anforderungen des logischen Denkens vollkommen entspräche.

מהרבה כטפה מן הים מן הראיות על מעלת שמועות המשנה אבל שמועות התלמוד והמקבלים אותו יארכו הדברים בהם ובדרכיהם ובדבריהם ובמשליהם ואם יש בהם מה שאינו היום משובח כבר היה בדורות ההם נהוג ומשובח:

ס"ח אמר הכוזרי כן אני רואה בחלקי דבריהם מה שסותר המסופר מכללותיהם מהוצאתם פסוקי התורה אל פנים שמרחקת אותם ההקשה ותעיד הנפש כי לא היתה הכונה בפסוק ההוא מה שיכור פעם כדין פעם בדרשות וכן מה שיש להם מהגדות ומעשים רבים ממה שמרחיק אותם השכל<sup>2</sup>:

ס"ט אמר החבר הראיה מה שיש להם מהדייקות והדקדוק בפירוש המשנה והברייחא ומה שמגיעים בה מן המחקר והבירור מבלי יחור וחסור במלה כל שכן בענין:

ע' אמר הכוזרי ראיתי מה שהוא למעלה מכל חכמת הנצחון אבל הוא המופת אשר אין להשיב עליו: ע"א אמר החבר הנחשוב על מי שידקדק הדקדוק ההוא שאינו יודע מהפסוק מה שנדעהו:

ע"ב אמר הכוזרי זה אי אפשר אך הדבר על אחד משני פנים שנהי' אנחנו לא נדע דרכי פירושם לתורה או שמפרשי ההלכה אינם מפרשי התורה ואלה הפנים השניים אי אפשר ומעט הוא שנראה להם פסוק שמסכים להקשה ולנראה מהמלות כאשר אין אנחנו רואים להם כלל פירוש הלכה אלא בתכלית ההסכמה להקשה:

1) Var. שאתה מספר.

2) Auch hier läßt der Autor, ohne es ausdrücklich zu sagen, den König im Sinne der Karaiten sprechen, deren Streitschriften von bergleichen Vorwürfen gegen die rabbinische Schriftauslegung voll sind.



73. Meister. Nein, wir können folgende zwei Fälle annehmen. Entweder sie hatten uns unbekannte Geheimnisse in der Methode ihrer Auslegung der Schrift, die sie überkommen hatten, wie die Anwendung der dreizehn Auslegungsregeln, oder sie brauchten die Schriftstelle nur anlehnungsweise, indem sie dieselbe zum Zeichen des Ueberlieferten annahmen. So nahmen sie die Stelle: „Es befahl der Ewige Gott dem Menschen wie folgt“ (Gen. 2, 16) zum Zeichen für die sieben den Noachiden gegebenen Gebote. „Es befahl“ — Rechtspflege; „der Ewige“ — Gotteslästerung; „Gott“ — Bösendienst; „dem Menschen“ — Blutvergießen, „wie folgt“ — Unkeuschheit; „von allen Bäumen des Gartens“ — Raub; „kannst du essen“ — Stülck vom Lebenden. Welcher Unterschied zwischen diesem Inhalt und dieser Stelle; bei dem Volke indeß war es Ueberlieferung, daß man diese sieben Gebote an diese Stelle anlehnet, um dem Gedächtniß zu Hülfe zu kommen. Vielleicht ist die Anwendung beider Methoden zugleich in der Auslegung von Schriftstellen anzunehmen, oder auch noch andere Methoden, die uns unbekannt sind; recht ist es aber, daß wir ihnen Vertrauen schenken, da wir die Ueberzeugung von ihrer Weisheit, Frömmigkeit, ihrem Eifer und ihrer großen Menge, die keine Uebereinkunft zuläßt, haben. Nicht ihren Worten, sondern unserer Einsicht müssen wir mißtrauen, wie wir es auch bei der Tora in Bezug auf das machen, was wir uns nicht hinlänglich erklären können; wir setzen kein Mißtrauen darein, sondern schreiben den Mangel uns zu. — Von den Hagadas hingegen sind viele, die gleichsam als Grundlage und als Einführung in einen Gegenstand dienen, den sie scharf und fest einprägen wollen; z. B. wenn sie sagen: „Als der

ע"ג אמר החבר אבל<sup>1</sup> נאמר אחד משני דברים יכול שהיה להם סודות נעלמות ממנו בדרך פירוש החזרה היו אצלם בקבלה בהנהגת שלש עשרה מדות או שהיה הבאתם לפסוקים על דרך אסמכתא שהם שמים אותה כסימן לקבלתם כאשר שמו פסוק ויצו ה' אלהים על האדם לאמר סימן לשבע מצות שנצטוו בני נח<sup>2</sup> ויצו אלו הדינין ה' זה ברכת השם אלהים וזו עבודה וזה עלי האדם וזו שפיכות דמים לאמר וזו גלוי עריות מכל עץ הגן זה גול אכל תאכל זה אבר מן החי כמה רחוק בין אלו העניינים ובין הפסוק הוזה אך אצל העם קבלה ששבע המצות האלה סומכין אותה בפסוק הוזה בסימן שמיקל עליהם וזכרם ושמא השני פנים יחדיו יש להם בפירוש הפסוקים או שיש שם פנים אחרים נעלמו ממנו ומן הדין שנסמך עליהם מאחר שנתבררה חכמתם וחסידותם והשתדלותם והמונם הגדול אשר לא יתכן בו שום הסכמה ואין לחשוך לדבריהם אבל נחשוך הבנתינו כאשר נעשה בחזרה ומה שנכלל בה ממה שלא יתישב בגפשותינו ואין חשך אצלנו בדבר ממנו אבל נתלה הקצור בנפשנו אך ההגדות מהם שנוהגים מהם דרך הצעה והקדמה לענין שרוצים לנחצו ולאמצו כמו שאמר

1) Der Autor macht lieber eine andere Disjunction oder vielmehr er führt den von dem Rufari zuerst angegebenen Fall weiter aus. Die Ansicht, die der Autor hiermit ausdrückt, ist die allgemein anerkannte. Es ist in der That nicht zu leugnen, daß die Grenze zwischen dem aus dem Schriftwort Entwickelten und dem an dasselbe Angelehnten sehr oft verwißt erscheint. Vergl. More III, 43.

2) Sanh. 56 b. Indeß versucht die Gemara dort in der That einen schwachen Zusammenhang zwischen den einzelnen Worten des als Anlehnung gebrauchten Verses und den angelehnten Geboten zu finden; denn ohne irgend einen solchen Zusammenhang wäre ja auch der Vers als mnemonisches Zeichen unbrauchbar gewesen.

Herr der Welten nach Aegypten herabkam — — —, um den Glauben fest einzuprägen, daß der Auszug aus Aegypten mit Absicht von Gott stattfand, nicht etwa zufällig, auch nicht mittelst menschlicher Künste, oder durch Geister, Sterne, Engel, Dämonen und was man sonst noch meinen könnte, sondern durch Gottes Wort allein. In solcher Weise bedient man sich des Wortes כביכול d. h., wenn es sein könnte, so wäre es so und so gewesen. Und obgleich sich das nicht im Talmud findet, sondern nur in einigen Gebetsammlungen, so ist es doch, wo man so etwas findet, auf diese Weise zu verstehen. So sagte Michajhu zu Achab: „Ich sah den Ewigen sitzen auf seinem Thron, und das himmlische Heer — — — und er sprach: Wer will den Achab verlocken, daß er hinaufziehe? Da kam heraus ein Geist“ u. s. w. (1 Kön. 22, 19. 20). Der Grundgedanke von dem Ganzen: Gott hat einen Geist der Falschheit in den Mund aller deiner Propheten gelegt. Und so dient Vieles nur als Einführung und poetische Beschreibung, um die Sache als wahr einzuprägen. Andere Hagadas enthalten Erzählungen von geistigen Visionen, die sie gesehen, und das ist von Frommen gar nicht zu verwundern, daß ihre Phantasie bei der Erhabenheit ihres Denkens und der Reinheit ihrer Ideen dergleichen Gestalten erzeugte. Darunter waren aber auch Gestalten, die ein Wirkliches, Wesenhaftes, Außerliches waren, wie sie die

כשירר רבון העולמים למצרים<sup>1</sup> לנחץ האמונה שיציאת מצרים היתה בכונה מאת האלהים יחברך לא במקרים ולא במצועים מתחבולות בני אדם וברוחניות כוכבים ומלאכים ושדים וכל אשר יעבור בלב מחשב אבל בדבר האלהים לבדו ואמרו על דרך מה שהם אומרים כביכול<sup>2</sup> רוצה לומר אם היה יכול להיות כך היה כך וכך ואף על פי שאין זה<sup>3</sup> נמצא בחלמוד ולא ימצא כי אם בקצת הסדורים אך בעת שחמצא כמוהו אל הענין הזה הוא נוטה כמו שאמר מיכיוה לאחאב ראיתי את ה' יושב על כסאו וצבא השמים וגו' ויאמר מי יפתח את אחאב ויעל ויצא הרוח ושאר הענין ולא היה העקר יותר מאמרו הנה נתן ה' רוח שקר בפי כל נביאיו אלה וזולת זה הקדמה והצעה הלציית מנחצת הדבר הזה כי הוא אמת ומהם ספורים מסראות ורחניות ראום ואין זאת פליאה על החסידים ההם שיראו צורות מהם מתדמות בעבור גודל מחשבותם וזכות דעותם ומהם צורות שיש להם ממש אמתי מחוץ

1) Nach einer Mittheilung Luzatto's in Gabriel Pelak Halichot Kedem p. 40 besand sich ein so anfangendes Etild ehemals in der Pessach-Hagada nach den Worten אחר ולא אני הוא אני ה' אני הוא ואלו חכמים כשירר רבון העולם ירדו עמו השעים אלפי רבבות: im Nachsor Vitry lautete es folgendermaßen: וזו היתה חבלה רהת וחלילה אוחזת לכל מי שרואה אותם אמרו לפניו רבש"ע מהם מלאכי אש מהם מלאכי ברד מהם מלאכי חבלה רהת וחלילה אוחזת לכל מי שרואה אותם אמרו לפניו רבש"ע הנה לנו ונעשה רצון אפר להם הניחו לי ואעשה רצון בני אמרו לפניו רבש"ע והלא מלך ב"ו שבראת בעולמך כשהוא יורד למלחמה שריו ועבדיו מקיפין אותו כדי שלא ימצא צער בגופו ואהה מ"ה הק"ב דין הוא שאנו עבדיך והם ישראל עבדיך בני ברייתך נרד ונעשה נקמה במצרים מ"ל לא נחקררה דעתי עד שארד אני בעצמי ואעשה נקמה במצרים. Vergl. das Weitere daselbst. Nach den Worten Caspe's zu dieser Stelle scheint er es in der Mechilta gesehen zu haben.

2) כביכול, wie bei einem, bei dem so etwas möglich ist, eine im Talmud und Midrasch nicht seltene Verwahrung gegen eine zu starke Anthropopathie. So einfach die Etymologie des Wortes ist, so sonderbare Deutungen hat man versucht. Halichot Dlam (2, 1. § 112 p. 29 ed. Baš.): התורה שנתנה בב"ב אותיות יכולה לומר כן אבל לנו מ"א לאמרו מ"ג כ"ב נטרקון כתוב בהורה (Rabbinismus erucleatus Jen. 1714 p. 107 not. f.) lieft כביכול = כבן כל „quemadmodum inter omnes, idem quod Rom. 3, 5: κατ' ἀνθρώπων λέγω“. Die richtige Erklärung deutet Raschi Zom. 3 b oben (vergl. hierzu p. 106 b ed. Frankf.) und Meg. 21 a an.

3) Nämlich das העולמים כשירר רבון העולמים.

Propheten sahen, und so das Bat-Kol, das während der ganzen Zeit des zweiten Tempels gehört wurde, eine Stufe niedriger als die der Vision und Rede. Daher befremde es dich nicht, wenn R. Ismael sagt: Ich habe ein Bat-Kol gehört, girrend wie eine Taube. Denn aus den Visionen Moses und Elias ist bewiesen, wie das möglich ist, und wenn es von glaubhafter Ueberlieferung kommt, so ist es recht, es anzunehmen. Den Ausspruch: „Weh mir, daß ich mein Haus verwüßt“ werden wir so verstehen, wie: „Gott bereute — es schmerzte ihn im Herzen“. Andere Hagadas sind Gleichnisse, gebraucht für Geheimnisse der Weisheit, deren Veröffentlichung man verhinderte, weil sie für den Haufen ohne Nutzen sind, und die für Einzelne zur Erforschung und Ergründung verbleiben, wenn überhaupt ein deren Würdiger in einem oder mehreren Zeitaltern dahin gelangt. — Andere scheinen etwas Falsches zu enthalten, aber ein kurzes Nachdenken belehrt über den Sinn. So der Ausspruch: „Sieben Dinge sind vor der Welt geschaffen: Gan Eden, Tora, die Frommen, Israel, der Thron der Herrlichkeit, Jerusalem, Messias Sohn Davids“, ähnlich dem: „der Anfang im Gedanken ist das Ende in der That“. Da nun der bei der Erschaffung der Welt beabsichtigte Zweck die Tora war, als Kern der Weisheit, ihre Träger die Frommen, in ihrer Mitte der Thron der Herrlichkeit; und die wahrhaft Frommen aus dem Kleinod, den Israeliten, kommen, ihnen nur das Kleinod der

כאשר ראו אותם הנביאים<sup>1</sup> וכן בת קול שלא פסקה מהם בבית שני והיא מדרגה למטה ממדרגת החוון והדבור<sup>2</sup> ואל יהיה רחוק אצלך מה שאמר רבי ישמעאל שמעתי בת קול שמנהמת כיונה<sup>3</sup> וזולת זה שכבר נחבאר ממעמד משה ואליהו מה שישים זה באפשר וכאשר יבא בקבלה הנאמנה מהרין לקבלו ונאמר כמה שאמר אוי לי שחרכתי את ביתי<sup>4</sup> כאשר נאמר בוינחם ה' ויתעצב אל לבו ומהם מה שהם משלים טובאים על סודות החכמות נמנע גלותם מפני שאין להמון תועלת מהם והם מונחים לחקור ולחפש ליחידים כשיגיע אליהם מי שהוא ראוי להם אחד בדור או בדורות ומהם מה שנראים כשקר ויחבאר ענינם עם מעט עיון כמו שאמרו שבעה דברים נבראו קודם העולם גן עדן תורה וצדיקים וישראל וכסא הכבוד וירושלם ומשיח בן דוד<sup>5</sup> דומה למה שאמרו החכמים תחלת המחשבה סוף המעשה<sup>6</sup> וכאשר היתה כונת החכמה בבריאת העולם התורה שהיא גוף החכמה ונושאה הם הצדיקים וביניהם כסא הכבוד והצדיקים באמת לא יהיו כי אם מהסגלה והם ישראל ואין ראוי להם כי אם הסגלה מהמקומות והיא

1) Vergl. IV, 3.

2) Vergl. oben S. 209 Anm. 6.

3) Berach. 3a (vgl. Targ. Jes. 35, 14), dort erzählt es R. Jose, nicht R. Ismael. Vgl. II, 6.

4) Berach. 3a. In manchen Ausgaben ist das יי ausgelassen und durch לבנים ersetzt. Vergl. En Jakob.

5) Pes. 54a. Neb. 39b. Ber. Rab. Cap. 1 f. 16. Pirke R. Eliezer Cap. 3 mit unwesentlichen Varianten. Vergl. Kerem Chemed, IV, S. 6.

6) Der Zweck, zu dem etwas unternommen wird, also das Ende der Arbeit, schwebt dem Bildner vor, noch ehe er zu bilden angefangen, also ist das Letzte der Arbeit der Idee nach das Erste. Vergl. IV, 25. Zerror ha-Mor Par. Vaichi f. 58b oben. So — meint der Autor — stellt jener Spruch die Dinge, um derenwillen die Welt geschaffen worden (wie er dies im Einzelnen entwickelt) als vor der Erschaffung der Welt schon existierend dar. Vergl. Fürstenthal zu der Selicha ימים נפתחו.

Städte, nämlich Jerusalem angemessen, deren Verbindung im vorzüglichsten Geschöpf, dem Messias begründet ist, und deren Zukunft das Gan Eden ist, so hat man mit Recht diese in der Idee für älter als die Erschaffung der Welt gehalten. Zu solchen widersinnig scheinenden gehört auch folgender Ausspruch: Zehn Dinge sind im Zwieliht erschaffen worden: Der Mund der Erde, der Mund des Brunnens, der Eselin u. s. w.“; ein Versuch zur Ausföhnung der Tora mit der Natur. Die Natur kennt nur regelmässigen Gang, die Tora ändert diesen; die Ausgleichung beider Ansichten besteht darin, daß die Aenderungen in dem Gange auch naturgemäss sind, weil sie in dem Urwillen schon als vorher bedingt und bestimmt von den sechs Schöpfungstagen her lagen. — Uebrigens gestehe ich Dir, König von Kufar, daß im Talmud Dinge vorkommen, über die ich Dir keine genügende Erklärung geben, noch sie in gehörigen Zusammenhang bringen kann. Diese nahmen die Schüler aus großer Gewissenhaftigkeit auf, weil sie den Grundsatz hatten, jede Rede der Weisen müsse studirt werden; daher ihre Sorgfalt, das, was sie von ihren Lehrern gehört, zusammenzustellen. Sie gingen in ihrer Gewissenhaftigkeit so weit, daß sie dieselben Worte beibehielten, ohne sie immer zu verstehen, und sagten: So und so haben wir gehört und überkommen. Die Lehrer hatten vielleicht eine Bedeutung hineingelegt, die den Schülern unbekannt blieb, und so kam die Sache auf uns, und wir schätzen sie gering, weil wir sie nicht verstehen. Indeß betrifft dies Alles nicht Gesetze über das Erlaubte und Unerlaubte; darum achtet man nicht sehr darauf. Das ganze Werk verliert durch die angegebenen Dinge nichts.

ירושלם ולא יחברם כי אם החשוב שבברואים והוא משיח בן דוד ואחריתם אל גן עדן היה בדין שיושמו אלה ברואים בכח קודם העולם ומהנראים עוד שקר מה שאמרו עשרה דברים נבראו בין השמשות פי הארץ ופי הבאר ופי האתון<sup>1</sup> וכו' להפיק בין התורה והטבע כי הטבע אומר במנהגו והתורה אומרת בשנוי המנהג וההפקה ביניהם כי המנהגים שנשתנו הם בטבע מפני שהיה בחפץ הקדמון מוחנה בהם ומוסכם עליהם מששת ימי בראשית ואני מודה לך מלך כוזר שכתלמוד דברים שאיני יכול להטעימך בהם טעמים מספיקים ולא להביא' בקשר ענין והם שהכניסו אותם התלמידים בתלמוד מהשתדלם מפני שהיה אצלם ששיחת החכמים צריכה תלמוד<sup>2</sup> ומה שהיו נוהרין במה ששמעו מרבותיהם עם השתדלותם שיחברו כל מה ששמעו מהם והיו נוהרים שיאמרו אותם במלות בעצמם<sup>3</sup> ואפשר שלא היו מבינים ענינו ויאמרו כך וכך שמענו וקבלנו ואפשר שהיה לרבותיהם במאמר ההוא ענינים נעלמו מהתלמידים והגיע הדבר אלינו והקלנו בו מפני שלא ידענו ענינו אך כל זה במה שאינו במותר ובאסור על כן לא נרגיש אליו ולא יפחות החבור עם הפנים אשר זכרתיים<sup>4</sup>

1) Abot 5, 6. Ähnliches wird von den לוחות Abot d. R. Natan Cap. 2 gesagt; von den שו"ע Succa 49 a; gleicherweise sind die תנאים, die Gott mit der Welt oder mit einzelnen Theilen derselben geschlossen, zu verstehen. Weitläufig spricht sich hierüber Maim. More II, 29 aus, vergl. dems. zu Abot 5, 6.

2) Vergl. Aboda fara 19 b.

3) Vergl. Ebu. 1, 3.

4) Mit dieser Auffassung der Hagaba stimmen die geachttesten rabbinischen Autoritäten überein: Scherira Gaon (bei Menorat ha-Maac Einl.): הני מלי דנפקי מפדוקי מקרא מדרש ואגדה אומרנא גינהו (Scherira Einl.); רבי תנחומא ורבי אושעיא ועל דברים מעטים ומכריזי אגדה שבתלמוד שכתובים באומד כגון מה שאמרו ב"פ הזורק ת"ד מקושש זה צלפתר והדומים לה אבל רובם

74. Rufari. Du hast mir wahrhaft wohl-  
gethan und mein Herz im Glauben an die Ueber-  
lieferung befestigt. Nun wünsche ich, daß Du mir  
etwas von ihren wissenschaftlichen Leistungen mit-  
theilest, nachdem Du mir zuvor eine ausführliche  
Erklärung über die Namen Gottes gegeben, und  
Dich etwas über diesen Gegenstand verbreitet haben  
wirfst mit Gottes Hülfe.

ע"ד אמר הכחרי כבר הטיבות לבי  
ורחוקת אמונתי בקבלה ורצוני עתה  
שחראה לי טעם מהכמותם<sup>4</sup> אחר  
שחוסף לי באור בשמות האלהים  
יח' <sup>2</sup> וחרחב לי בענין מעט בעזרת  
אלהים:

הם סודות וחכמות עליונות ומוסרים ומדות טובות והנהגות בני אדם ותיקון הגוף והנפש ואין ראוי להניח הרוב בשביל  
המיעוט. Bekannt ist, wie sehr Maimonides an vielen Stellen seiner Werke gegen die wörtliche  
Auffassung von Sagaba's eifert, obgleich er unserem Autor an Unbefangenheit nicht gleichzustellen  
ist. Vergl. die lichtvolle Abhandlung des Asarja de Rosfi im Meor Enajim Cap. 15, wo auch  
unsere Stelle angeführt wird, und über die hierher gehörende Literatur Zunz Gott. Vertr. S. 296 ff.

1) Von IV, 24 an. Vergl. oben II, 81.

2) IV, 1—23.

# מאמר רביעי

## Vierter Abschnitt.

## מאמר רביעי.

א. אמר החבר' אלהים תואר 1. Meister. „Elohim“ ist Bezeichnung für den Herrscher über irgend etwas und für einen למושל בדבר מן הרברים ולדיין ויש

1) Die Untersuchungen über die Namen Gottes, mit denen derselbe nämlich in der heil. Schrift bezeichnet wird, nehmen in der Ausführlichkeit, mit welcher der Autor der Bitte des Rufari gemäß (III, 74) sich darauf einläßt, fast die Hälfte dieses vierten Abschnittes ein, ohne, wie der Autor selbst fast gefühlt zu haben scheint (IV, 4), ein diesem Umfange entsprechendes Moment in seinem Systeme zu bilden. Zum großen Theile werden wir nur einer weitem Ausführung schon früher angeedeuteter Ideen begegnen und in Rücksicht darauf die Erklärung sich auf das Nothwendigste beschränken können. — Der wechselnde Gebrauch der göttlichen Namen, besonders im Pentateuch; der Nachdruck, der an einzelnen Stellen (besonders Exod. 6, 3 oben S. 90) auf den Gebrauch der verschiedenen Namen gelegt wird; die scheinbare Identität des „Namens“ mit „Gott“ (Lev. 19, 12 u. dergl.), die Strafe, die auf das (lästernde) Aussprechen des „Namens“ gesetzt ist (Lev. 24, 11. 16), alles dieses mußte dem Namen Gottes eine höhere Bedeutung beilegen lassen, als man sonst einem menschlichen Worte wohl überhaupt vindiciren konnte. In Propheten und Psalmen (z. B. Jes. 30, 27, 57, 6. 59, 19. Mich. 5, 3. Ps. 7, 18. 20, 2. 44, 21. 72, 19 u. ff.) wird „Gottes Name“ und „Gott“ in der That als synonym gebraucht; vergl. 1 Sam. 6, 2 mit 1 Chron. 13, 6. Hierzu kam nun noch die religiöse Scheu, den Namen יהוה mit den im heiligen Text enthaltenen Lautzeichen auszusprechen, und endlich die Uebertragung der Verehrung, die man für den Inhalt der heiligen Schrift hatte, auf die Sprache, in der dieselbe geschrieben ist, die zur „heiligen“ Sprache wurde und deren jeder Buchstabe, ganz besonders aber die den „unaussprechlichen Namen“ (s. oben II, 2 S. 85) bildenden, ihre Bedeutsamkeit haben. Bei dem peinlichen Verhör in Betreff dessen, der den „Namen“ Gottes gelästert, gebrauchten die Richter als Surrogat für den göttlichen Namen das Wort ירי (Sanh. 56a), das an Zahlenwerth dem von אלהים gleichkommt, während in der gewöhnlichen Schrift der Name יהוה durch die bekannten Abkürzungen „ה“ u. s. w., in der Aussprache meist durch יהוה ersetzt wurde; eine Pietät, die sich auch wohl auf den Namen אלהים (אלקים, אליים) ausdehnt. Targum, Masora und die bezüglichen halachischen Schriften (Schebuot 35a ff., Maff. Soferim Cap. 4, Maim. S. Jesode ha-Tora 6, 9) unterscheiden genau, ארי ואלהים und dergl. von Gott oder von andern Wesen gebraucht werden, sowie Grammatiker und Exegeten Etymologie und Gebrauch der verschiedenen Namen zu erforschen sich bestreben. Für die mystische Betrachtung der heil. Schrift gaben natürlich die Namen Gottes die erste und vorzüglichste Handhabe (vergl. unten § 25), und bekanntlich ist von Ibn-Esra in dieser Beziehung ein besonderes Werkchen Sefer ha-Schem (herausgegeben von Lippmann. Fürth 1834)

Richter; es sei über Alles, in welchem Falle man darunter den Herrscher über die ganze Welt meint; es sei über einen Theil, wenn man irgend eine Kraft der Sphäre oder eine Naturkraft oder einen menschlichen Richter bezeichnen will. Daß dies Wort eine Pluralbildung ist, erklärt sich aus dem Gebrauche der Völker, Bilder zu machen und zu glauben, daß auf einem jeden derselben Sphärenkräfte ruhten u. dgl. Jeder einzelne war bei ihnen ein Gott (Eloah), und so nannten sie die Gesamtheit derselben Elohim; bei diesen Göttern schworen sie und erkannten sie als ihre Herrscher an. Sie waren so mannigfach, wie die Kräfte, welche den Körper und welche die Welt leiten; denn Kräfte ist nur eine Bezeichnung für Ursachen der Bewegung, indem jede Bewegung aus einer Kraft entspringt, die sie mit keiner andern Kraft theilt. Die Sonnen- und die Mondosphäre bewegen sich nicht vermöge einer und derselben, sondern vermöge verschiedener Kräfte. Aber an die erste Kraft, aus der alle diese Kräfte hervorgehen, wendeten sie sich nicht; entweder weil sie überhaupt nicht an dieselbe glaubten, sondern behaupteten, die Gesamtheit dieser Kräfte sei das, was man Gott nenne, und auch die Seele sei nur die Gesamtheit der den Körper leitenden Kräfte, oder weil sie zwar an Gott glaubten, es aber unwahrscheinlich fanden, daß die Anbetung desselben etwas nützen könne; sie nahmen vielmehr an, daß er zu hoch und erhaben sei, um von uns zu wissen, geschweige denn für uns zu sorgen (Fern von Gott ihre Worte!). Daher beteten sie nicht ein Ding, sondern mehrere

שיהיה בכל כשהוא רוצה בו מושל בעולם כלו ויש שיהיה בחלק כשהוא רוצה בו כח סכחות הגלגל או טבע מן הטבעים או דיון מבני אדם<sup>1</sup> ונבנה השם הזה בלשון קבין בעבור מה שהיה נוהג בין האומות שהיו עושים צלמים והיו מאמינים שכל אחד מהם יחולו בו כחות הגלגלים ומה שדומה לזה וכל אחד מהם אצלם אלה והיו קוראים כללם אלהים<sup>2</sup> נשבעים בהם וכאלו הם מושלים בהם והם מתרבים ברבוי הכחות המנהיגים את הגוף והכחות המנהיגים את העולם כי הכחות כנוי לסבות התנועות כי כל תנועה היא באה מכח זולתי כח התנועה האחרת כי גלגל השמש וגלגל הירח אינם רצים בכח אחד אבל בכחות מתחלפין ולא פנו אל הכח הראשון אשר ממנו באו כל הכחות האלה אם בעבור שלא הודו בו וטענו כי קבין הכחות האלה הוא המכונה אלוה ושהנפש גם כן אינה כי אם קבין הכחות המנהיגים את הגוף או שהודו באלהים אך היה רחוק בעיניהם שתועיל עבודתו וחשבו כי דא נעלה ומרומם שירענו כל שכן שישגיח בנו<sup>3</sup> חלילה לאל מדבריהם על כן לא היו עובדים דבר

erhalten. Ohne auf die Zahlenspielereien einzugehen, die bei 3bn = Esra u. A. eine so wichtige Rolle spielen, ist es unserem Autor hauptsächlich um die Unterscheidung von אלהים und ייח (אדני) als der beiden am meisten gebrauchten Namen zu thun; gelegentlich werden dann auch noch andere Bezeichnungen Gottes, die nicht geradezu Präbilitate desselben sind (über die II, 2 gehandelt wird), erliefert.

1) Die hier angegebene Erklärung des Namens Elohim stimmt im Wesentlichen mit der älteren und neuerer Sprachforscher überein. Vergl. 3bn = Esra Gen. 1, 1. Exod. 22, 27. More I, 2. 61. II, 6. Nachmanides Gen. 1, 1. — Ahron b. Elia Keter Tora zu Gen. 1, 1. Simon Duran Magen Abot 3a, Abendana Sefet Schitfa Gen. 1, 1 haben offenbar diese Stelle unseres Autors benutzt, die auch von Abravanel (Gen. 1, 1. 5d ed. Bask.) und von Nord. Venet (Eile Dibre ha = Berit p. 14) angeführt wird.

2) Var. setzt נר zu.

3) Vergl. I, 1 (S. 99) und die Widerlegung III, 11.

an, die sie Elohim nannten, ein Collectivbegriff, der die Ursachen ohne Unterschied begreift. Genauere Bezeichnung und höhere Würde liegt blos in dem erhabenen mit Jod, He, Waw, He bezeichneten Namen; das ist ein Eigennamen, auf den durch Eigenschaften hingewiesen wird, nachdem er nur ein Gattungsname gewesen; denn als Collectivbegriff wird er Elohim, als Einzelbegriff ה' genannt, so daß, wenn Jemand fragte: Welchen Gott soll man anbeten, Sonne oder Mond oder Himmel oder Sternbilder oder einzelne Sterne oder Feuer oder Luft oder geistige Engel oder sonst wen? weil alle diese eine Thätigkeit und Einfluß äußern, und jedes von ihnen Ursachen zum Werden und Vergehen ist, die Antwort wäre: ה', so wie du Jemand mit dem Eigennamen Ruben und Simon bezeichnest, vorausgesetzt, daß durch das Wort Ruben, Simon die wahre Wesenheit derselben bezeichnet wird.

אחד אך רבים שקוראין אותם. אלהים כלל שכולל הסיבות מאין חלוק והדיקות והמעלה היתיר אינה כי אם בשם הנכבד יוד הא וו הא ית' הוא שם נודע<sup>1</sup> רמז<sup>2</sup> אליו במדות לא במקום אחר<sup>3</sup> אשר לא היה נודע כי היה נקרא אלהים בכלל ונקרא ה' בהתייחד<sup>4</sup> כי אליו<sup>5</sup> שאל השואל אי זה אלוה ראוי לעבוד השמש או הירח או השמים או המולות או אחד הכוכבים או האש או הרוח או המלאכים הרוחניים או וולתם כי לכל אחד מהם מעשה וממשלה וכל אחד מהם סבה בהויה ובהפסד ותהיה החשובה יי' כמו שאתה אומר פלוני בשם נודע כראובן ושמעון אחרי אשר יוכן ממלת ראובן ושמעון אמתה עצמיהם:<sup>6</sup>

1) שם נודע ist so viel wie bei den späteren פריש nomen proprium, dem arabischen Sprachgebrauch علم nachgebildet (wie man הייך bei Familiennamen zu sagen pflegt).

2) רמז ist seiner gewöhnlichen Bedeutung nach, oben II, 72 S. 172 Anm. 1 erklärt. Eine genauere Betrachtung unsrer und der zahlreichen Stellen in den folgenden Paragr., wo רמז (אشار) mit אל oder auch mit לו (רמז לו ברמז) vorkommt, lehrt, daß die vulgäre Bedeutung hier nicht ausreicht (obgleich wir sie bei dem Mangel eines erschöpfenden deutschen Synonyms beibehalten haben), sondern daß רמז hier die prägnantere Bedeutung: specialisiren, speciell bezeichnen, haben müsse. Vergl. auch V, 12 gegen Ende הרמז אליו הנשוא אליו רמז וו, הנשוא אליו רמז וו, also parallel mit נשא, etwas von Jemandem aussagen, prädiciren steht und Saab. Emunot 2, 7: כי כל מה שרומזין אליו: בענין הזה מעצם ומקרה. Demnach würde במדות רמז אליו heißen: Der Eigennamen יי' wird definiert, specialisirt, durch specielle Angaben zu einem individuellen Wesen gemacht und zwar durch die מידות, die Eigenschaften d. h. durch Alles, was wir von der göttlichen Thätigkeit sehen und wissen.

3) Die sämmtlichen Editionen haben hier אחר; aber schon Mendelssohn (bei Brecher) vermuthete, daß אחר zu lesen sei, und diese Vermuthung wird durch den arabischen Text bestätigt.

4) Sinn: Elohim ist der generelle Name („Gotttheit“), ה' der specielle, individuelle. Bei R. Israel und Brecher fehlt das Wort בכלל, und בהתייחד ist in בהתייחד verandelt.

5) Var. באלו.

6) Das angeführte zur Erläuterung des Ebengesagten dienende Beispiel wird natürlich nur verstanden, wenn das zu Erläuternde verstanden ist. Der Idenengang des Autor's ist folgender: Ein Eigennamen bezeichnet ein Wesen, das eine ganz bestimmte Summe von Eigenschaften, wie sie eben keinem andern zukommt, in sich vereinigt; mit der Nennung dieses Eigennamens werden gleichsam alle diese Eigenschaften mitgenannt; so mit der Nennung des Namens ה' alle die Eigenschaften, die ihm beigelegt sind (אשר רמז אליו בהם), und so mit der Nennung des Namens Ruben, wenn vorher alle die Eigenschaften bekannt sind, die dem Ruben beigelegt werden; der Name Ruben allein kann natürlich nicht ein Individuum so bezeichnen, daß durch ihn der Inbegriff aller wesentlichen Merkmale ausgebrückt wird.



2. Kufari. Wie kann ich denn mit einem Eigennamen etwas belegen, auf das ich gar keine Hinweisung, sondern nur Argumente für es aus seinen Handlungen habe?

3. Meister. Solche Hinweisung findet sich auf prophetischem Wege und durch geistige Anschauung; denn Argumente führen irre und durch sie kommt der Mensch zur Gottesleugnung und zu falschen Ansichten. Wer als Argumente haben die Dualisten zum Glauben an zwei Urkräfte gebracht? wer als Argumente dazu veranlaßt, an die Nichterschaffenheit der Sphäre zu glauben, und sie für ihre und anderer Ursache zu halten? So sind auch die Sonnen- und die Feueranbeter durch Argumente dazu gebracht worden. Freilich unterscheiden sich die Argumentationen unter sich; die einen haben den Vorzug möglicher Schärfe, die bei andern fehlt. Nun die Scharfsinnigsten, die Philosophen, sind doch durch ihre Argumentationen dazu gebracht worden, von Gott auszusagen, daß er uns nicht nütze und nicht schade, daß er weder von unsern Gebeten und Opfern noch von unfrem Gehorsam oder Ungehorsam etwas wisse, und daß die Welt ohne Anfang sei. Keiner von ihnen hat für Gott einen Eigennamen, auf den er hindeuten könnte, weil sich ein solcher nur bei dem findet, der seine Worte, Befehle und Gebote gehört und daß er den Gehorsam belohnt und die Uebertretung bestraft. Ein solcher belegt seinen Gott mit einem Eigennamen als Bezeichnung dafür, daß er mit ihm gesprochen und ihm bewahrheitet hat, daß er die Welt, die früher nicht gewesen, geschaffen. Der erste der Art, Adam, hätte Gott nicht erkannt,

ב אמר הכוזרי ואיך אודיע בשם מה שאין עליו רמז אך הראייה עליו ממעשיו: <sup>1</sup>

ג אמר החבר אבל רומזים אליו ברמזיה הנבואית ובראייה הרוחנית <sup>2</sup> כי הראייה מתעבים ומן הראיות יבא האדם לאפיקורסות ולדעות המופסדות וכי מי הביא המשנים <sup>3</sup> לאמר כשתי סבות קדמות אלא הראיות וכן אנשי הקדמות מי הביאם לאמר בקדמות הגלגל ושהוא סבת עצמו וסבת זולתו אלא הראיות וכן עובדי השמש ועובדי האש הראיות הביאו אותם אל זה אך דרכי הראיות נחלקו מהם מדוקדקות עד תכלית ומהם מקוצרות והמדוקדק שבהם הפילוסופים ודרכי הראיות הביאום לאמר באלהים שלא יועילנו ולא יזיקנו ולא ידע חפלתנו וסרכנותינו ולא עבודתנו ולא מרינו ושהעולם קדמון בקדמותו ואין אצל אחד מהם שם נודע שרומזין אליו אך אצל מי ששמע דבריו וציוויו והזהרתו וגמלו על העבודה וענשו על העבירה והוא קורא אותו בשם נודע כנוי לזה שדבר עמו ואמת <sup>4</sup> אצלו שהוא בורא את העולם אחר שלא היה ותחלתם אדם לא היה יודע יי' לולי

1) Statt אודיע liest Caspe dem arabischen Text entsprechender אמר; noch besser wäre אמר, welches Zeitwort gewöhnlich dem arabischen <sup>2</sup> entspricht. Der Sinn ist: Zu einer genauen

Specialisirung eines Wesens gehört mehr als ein Rückschluß aus dessen Thätigkeit; bei dem göttlichen Wesen fehlt es an einer auf directer Wahrnehmung beruhenden Kenntnisaufnahme. Diese directe Wahrnehmung, antwortet der Meister, wird durch die רמיה נבואית u. s. w. ersetzt. — Ueber ריחך vergl. V, 18, 3.

2) Arabischer Text: <sup>3</sup> بل يشار اليه فالمشاهدة النبوية وبالاصمير, was wörtlicher hieß: <sup>4</sup> אבל רומזים אליו בהקדמה נבואית ובראות ריחך; jedenfalls muß <sup>4</sup> das Sehen und nicht <sup>4</sup> (wie im § 2 und gleich darauf <sup>4</sup> (הראות) arabisch <sup>4</sup> gelesen werden. Statt <sup>4</sup> wird derselbe arabische Ausdruck im Folgenden durch <sup>4</sup> wiedergegeben.

3) Vergl. oben I, 98 S. 70. — Der Zusatz <sup>4</sup> ויה עובדי <sup>4</sup> nach <sup>4</sup> bei Roscato u. s. w. ist der Censur zu verdanken.

4) <sup>4</sup> gemacht, bewahrheitet, überzeugt.

wenn er nicht mit ihm gesprochen, ihn belohnt und bestraft, ihm die Eva aus seinen Rippen gebildet, und ihm die Ueberzeugung eingeflüßt, daß er der Schöpfer der Welt sei, worauf Adam auf ihn durch Rede und Prädikate hindeutete und ihn 'ה nannte, während er sonst bloß bei dem Namen Elohim geblieben wäre, aus dem nicht hervorgeht, was er ist, ob einer oder mehr als einer, ob er von dem Einzelnen weiß oder nicht. Cain und Abel erkannten ihn, nachdem sie das Wissen vom Vater übernommen, durch prophetische Anschauung; nach ihm Noah, nach ihm Abraham, Isaaß und Jacob bis auf Moses und die ihm folgenden Propheten herab. Sie vermöge ihrer Anschauung und das von ihnen belehrte Volk vermöge des Vertrauens zu ihnen gebrauchten den Namen 'ה, weil sein Wort und seine Leitung an ihnen und daher das Kleinod der Menschen an ihm haftete, so daß sie ihn mittelst eines Etwas schauten, das Herrlichkeit, Schöchina, Gottesreich, Feuer, Wolke, Bild, Gestalt, Regenbogen u. A. genannt wurde und ihnen als Beweis diente, daß das Wort von ihm an sie gegangen sei. So nannten sie ihn: Herrlichkeit des Ewigen, Andere: Ewiger, Andere: Lade des Ewigen, wie sie z. B. sagten, wenn diese aufbrach: „Auf, Ewiger“, und „Rehre zurück, Ewiger“ wenn sie sich zur Ruhe niederließ (Num. 10, 35. 36), oder: „Gott steigt auf mit Jubelschall, der Ewige mit Posaunenklang“ (Ps. 47, 6), worunter eben die Lade des Ewigen verstanden wird. Manche nannten auch die Beziehung zwischen Israël

דברו עמו וגמלו וענשו ושברו לו הוה מצלעותיו ונחבר לו שהוא בורא העולם ורמו לו בדבור ובמדות<sup>1</sup> וקרא אותו ה' ולולי זה היה נשאר על שם אלהים שאין מחבר מה הוא אם הוא אחד או יותר מאחד אם הוא יודע החלקים אם לא ואחר כן קין והבל ידעוהו אחר שקבלוהו מאביהם<sup>2</sup> בראיה הנבואית ואחר כן נח ואחר כן אברהם יצחק ויעקב עד משה ומי שהיה אחריו<sup>3</sup> מהנביאים וקראוהו הם ה' בראיתם וקראוהו העם המקבלים מהם בהאמנתם אותם ה' בעבור שהיה דברו והנהגתו דבק בבני אדם והיו רבקים הסגלה מבני אדם בו עד שהיו רואים אותו במצוה מה נקרא כבוד ושכינה ומלכות ואש וענן וצלם ותמונה<sup>4</sup> ומראה הקשת וזולת זה ממה שהיה ראה להם שהדבור עמם מאצלו וקוראים אותו<sup>5</sup> כבוד ה' ויש שקראוהו יי' ויש שיקראו<sup>6</sup> הארון ה' כמו שהיו אומרים בנסעו קומה ה' ושוכה ה' בנחה ועלה אלהים בתרועה ה' בקול שופר והם היו רוצים ארון ה'<sup>7</sup> ויש שיקראו היחס שיש בין בני ישראל ובין

1) Die Lesart בדבור ובמדות ist nicht bloß an sich die passendste, sondern auch durch den arab. Text **בדבורו** bestätigt. Die Lesart בדמות ist eine bloße Corruption. Caspe will lesen: **בדבורו** ר"ל כדברי אדם הראשון במדות ובתארים והוא שקרא אותו יי' ה' בריך und erklärt: בדמות שמו או נאמר כי אדם הראשון רמו אליו יי' בדבורו ר"ל בעבור כי השם יי' דבר עמו לכן היה אצלו שם נודע שהומים אליו יי' ולולי זה שידע אדה"ר בדבריו יי' וגמלו וענשו הנה נשאר על שם אלהים.

2) Nachdem (außerdem, daß) Cain und Abel von ihrem Vater Belehrung über Gott erhalten, (vergl. I, 95), hatten sie auch unmittelbare Offenbarungen von Gott.

3) Var. אחרים.

4: צלם und das im biblischen Hebräismus gar nicht vorkommende sind freilich nicht Ausdrücke, womit in der Schrift die Erscheinung Gottes bezeichnet wird. Ezéch. 1, 28. — Dieser ganze Passus ist von Simon Duran Magen Abot 3 a. auszüglich wiedergegeben (ohne den Rusari zu nennen).

5) bezieht sich auf das במצוה מה אותו.

6) So Var. richtiger als die Editionen שיקראוהו.

7) Demnach bezieht der Autor dies Posaunenblasen auf den Aufbruch der Lade, wie auch neuere Commentatoren thun.

und ihm zusammenfassend „Ewiger“, so z. B. „Soll ich nicht Deine Hasser, Ewiger, hassen“ (Ps. 139, 21). So versteht man unter „Feinde des Ewigen“, Feinde des Namens oder des Bundes oder der Lehre des Ewigen, denn sonst steht er mit keinerlei Volk in Verbindung, da er sein Licht nur auf das Kleinod ausströmen läßt; sie sind von ihm angenommen, wie er von ihnen, daher er „Gott Israels“, sie „Volk des Ewigen“ und „Volk des Gottes Abrahams“ genannt werden. Gesezt auch, ein Theil der Völker sei ihm nachgewandelt und habe ihn nach Hörensagen und Ueberlieferungen angebetet, wo findet man denn, daß er sie angenommen, daß er an ihnen haßte, daß er ihren Gehorsam wohlgefällig aufnahm, über ihren Ungehorsam zürnte? Im Gegentheil! Wir sehen sie der Natur und dem Zufall überlassen; davon hängt ihr Glück und Unglück ab, nicht aber in einer Weise, daß es deutlich würde, daß es eine unmittelbare göttliche Einwirkung ist. So hat er uns ja als etwas Besonderes hingestellt, indem er sagte: „Der Ewige führt sie allein und kein fremder Gott mit ihm“ (Deut. 32, 12), und so ist auch dieser Name bei uns allein geblieben, da ihn keiner außer uns seinem wahren Wesen nach kennt. Während er als Eigennamen keinen Artikel annehmen kann, ist dies mit Elohim sehr wohl möglich, z. B. ויאמר (Gott sprach: Gen. 20, 6); und so gehört jener Name mit zu den Wohlthaten, durch die uns Gott bevorzugt hat. Während seine Bedeutung eine tief verborgene ist, sprechen die Eigenschaften der für denselben verwendeten Buchstaben laut. Es sind dies die Buchstaben אהי, die Mittel zur Lautbarwerdung aller Buchstaben, da man ja keinen Buchstaben spricht, ohne daß sich einer dieser Buchstaben dabei befände, nämlich Peticha bei Alef und He, Ribbuz bei Waw, Scheber bei Zod, die also

בהצטרף<sup>1</sup> וכוה נאמר הלא משנאיך ה' אשנא ואויבי ה' רוצים שם ה' או ברית ה' או תורת ה' כי אין צורך בינו ובין אומה מהאומות כי איננו אוצל אורו כי אם על הסגלה והם מקובלים ממנו והוא ונקובל מהם וכן נקרא אלהי ישראל מקראים הם עם ה' ועם אלהי אברהם ואמור<sup>2</sup> שקצת האומות הלכו אחריו ועבדו אותו משמע וקבלה אנה קבלו<sup>3</sup> אותם והדבקו בהם ורצותו בעבודתם וקצפו בהמרותם אך אנהנו רואים אותם נעזבים אל הטבע והמקרה טובתם ורעתם כפיהם<sup>4</sup> לא כענין מחברר שהוא בדבר אלהי לבדו וכן יחד אותנו באמרו ה' בדר ינחנו ואין עמן אל נכר והיה השם הזה מיוחד בנו שאין אחד יורע אותו אמחת ידיעתו וזולתנו והוא שם נודע לא יסבול ה"א הידיעה כאשר היא נוספת על אלהים ויאמר האלהים<sup>5</sup> והשם הזה מכלל המעלות הטובות אשר יחדנו בהם וסודו נסתר<sup>6</sup> אך מעלת האותיות המיוחדות לו היא המדברת מפני שהם אותיות אה"י אשר הם עלת הראות כל האותיות שאין מדברים באות מהאותיות בעור שלא חמצא אלה רוצה לומר הפתחא לאלף והה"א והקבוץ<sup>7</sup> לו"א והשבר ליו"ד<sup>8</sup> והמה כרוחות ושאר האותיות

1) Statt בהצטרף (wie die Editionen) haben wir והצטרף nach dem arabischen Text **الاضافة**, undינוס משנאי וכי יש שונאים לפני מי: Sifri Num. 10, 35: — (wofür gleich nachher צורף) emendirt. — שאמר והיה חקולם אלא מלמד הכתוב שכל מי ששונא את ישראל כמו ששונא את המקום.

2) Vergl. II, 32 S. 140.

3) קבלו oder wie Andere lesen קבברלו, parallel mit den Infinitiven רצותו und הדבקו.

4) כפי הטבע והמקרה, כפיהם.

5) Vergl. 3bn Ezra Sefer ha-Schem 3b (ed. Lippm.), zu Exod. 3, 15. — Var. liest ויאמר.

6) Vergl. More I, 61. 62. Simon Duran a. a. D.

7) Var. והקבוץ vergl. oben II, 80 S. 182.

8) Dies auch bei arab. Grammatikern vorkommende Bild erscheint auch im Bahir (8b ed. Lemb.) und im Sohar I, 15b: אהנו ורוחי נקודי: desgl. bei Bachji b. Affer zu Gen. 18, 3.; vergl. Sam. Archevolti Arug. ha-Bosem Cap. 26 p. 83a ed. Amst.

die Geister der übrigen Buchstaben, welche gleichsam Körper vorstellen, bilden. — יה (Jah) ist gleich diesem Namen, aber אהיה (Ehje Ex. 3, 14) ist vielleicht von diesem Namen, vielleicht auch von היה abgeleitet; durch die Nennung dieses Namens wollte Gott von dem Grübeln über sein wahres Wesen, dessen Erkenntniß unmöglich ist, abhalten; und als Mose fragte und sprach: „Wenn sie nun zu mir sagen, wie ist sein Name?“ (Ex. 3, 13), antwortete ihm Gott: „Was haben sie etwas zu fragen was sie doch nicht erfassen können?“ (gleich wie jener Engel sagte: „Was fragst du nach meinem Namen, der ist wunderbar, Richt. 13, 18). Sage ihnen nur: „אֶהְיֶה“, „Ich bin“, erklärt durch אהיה, „der ich bin“, d. h. der Seiende, der für sie da sein wird, wenn sie mich suchen werden; sie mögen keinen größeren Beweis für mein Dasein bei ihnen suchen und mich so annehmen, und sage ihnen: „Gott schickt mich zu euch“ (Ex. 3, 14), nachdem es vorher geheissen, daß er dem Moses das Wunder angegeben, indem er sagte: „Ehje ist mit dir und das soll für dich ein Zeichen sein, daß ich dich geschickt habe“ (Ex. 3, 12); (das Zeichen soll eben sein, daß ich dir überall zur Seite sein werde) und sich in ähnlicher Weise daran geschlossen: „Der Gott eurer Väter schickt mich zu euch; der Gott Abraham's, der Gott Isaac's und der Gott Jakob's“ (Ex. 3, 15), d. h. derer, die allbekannt

knüpft und wie er kam und abel ahaia אפשר שיהיה מן השם הזה ואפשר שיהיה נגזר מהיה ורצה בו למנוע מחשוב באמתות העצם אשר ידיעתו נמנעת<sup>1</sup> וכאשר שאלו ואמר ואמר לי מה שמו ענהו לאמר מה להם לזקש מה שלא יוכלו להשיגו דומה למה שאמר המלאך למה זה תשאל לשמי והוא פלאי אך אמור להם אהיה ופירושו אשר אהיה והטעם הנמצא אשר אמצא להם בעת שיבקשוני אל יבקשוני אייה גדולה מהמצאי עמהם ויקבלוני כן ואמר אהיה שלחני אליכם וכבר קדם ושם מופתו למשה בזה<sup>2</sup> באמרו כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך והאות הוא שאמצא לך בכל מקום וסמך לו מה שדומה לזה באמרו אלהי אבותיכם שלחני אליכם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב המפורסמים בהמצא הענין האלהי עמם תמיד<sup>3</sup>

1) יה ist jedenfalls eben so Eigenname wie יהוה, und ein Derivat desselben: אהיה vielleicht auch ein solches, vielleicht ein Derivat des Zeitwortes היה. Im ersteren Falle wäre über אהיה nichts weiter zu bemerken; für letzteren Fall dient die Erklärung des Autors, daß אהיה eben nur da gebraucht werde, wo es darauf ankommt, das Dasein Gottes (und dessen Thätigkeit in der Menschenwelt) mit Abschneidung aller andern Raisonnements über sein Wesen zu bezeichnen.

2) Var. הענין zu הענין.

3) Zu der Stelle Berach. 9b: „אהיה אשר אהיה“, Gott sagte zu Mose: „Ich war mit euch in dieser Knechtschaft und werde mit euch sein in der von andern Königen euch einst aufzuerlegenden Knechtschaft, da sagte Moses: „Genug der Noth zu ihrer Zeit“; worauf Gott: „Geh, sage ihnen, der Seiende schickt mich zu euch“, bemerkt Nachmanides (zu Exod. 3, 14) in Anknüpfung an die Ansicht unseres Autors: „der Sinn der Frage des Moses: „Wenn sie nun sagen, wie ist sein Name?“ war, daß ihm Gott den Namen nennen solle, der vollständig die Beziehung auf das Dasein und die Fürsorge Gottes enthalte; darauf habe ihm Gott erwidert: Wozu fragen sie nach meinem Namen? Sie brauchen keinen andern Beweis, als den, daß ich in jeder ihrer Nöthen mit ihnen sein und ihren Hilferuf erhören werde; das allein ist der größte Beweis dafür, daß es einen Gott giebt, der uns nahe ist, wenn wir ihn rufen, daß es einen höchsten Richter auf Erden giebt u. s. w. (Moses sträubt sich nur dagegen, den jetzt in der Noth befindlichen Israeliten schon etwas von einer künftigen Noth zu sagen, und daher begnügt sich Gott mit der allgemeinen Andeutung: „der Seiende u. s. w.“). — Moscato macht auf die abweichende Auffassung aufmerksam, die unsere Stelle bei Salomo Almoli (im שער ה' החרש) gefunden; derselbe, der in der Aufklärung

waren als solche, bei denen die göttliche Thätigkeit stets sichtbar war. — „Gott der Götter“ ist Bezeichnung, daß alle wirkenden Kräfte Gottes bedürfen, der sie ordnet und lenkt. — „Herr der Herren“ ist diesem gleich. — אֵל (El) aber ist abgeleitet von אִלּוּת (Stärke); während von Gott alle Kräfte ausgegangen, ist er doch zu erhaben, um ihnen zu gleichen; es ist daher wohl erlaubt zu sagen: „Wer ist dir gleich unter den Starcken“ (Ex. 15, 11), also den Plural von אֵל zu gebrauchen. — „Heilig“ ist Bezeichnung dafür, daß er zu heilig und zu erhaben ist, als daß ihm irgend eine Eigenschaft der Erschaffenen beigelegt werden könnte, und wenn das geschähe, so sei es eben nur bildlich. Daher hörte Jesaja ein unendliches: „Heilig, heilig, heilig!“ (Jes. 6, 3), wovon eben die Bedeutung war, daß Gott zu erhaben und zu heilig sei, als daß ihn irgend eine der Unreinheiten des Volks, in dessen Mitte seine Herrlichkeit thront, treffen könnte. So sah er ihn auf einem hohen erhabenen Thron, womit das geistige Heiligtum gemeint ist, das nicht zu verkörpern ist, und dem nichts anhaftet, was Körpern anhaftet. — „Heiliger Israel's“ heißt Gott in Beziehung auf die göttliche Thätigkeit, die an Israel und nach ihm an der Gesamtheit seiner Nachkommen fund ward; ein Zusammenhang durch Gedanke und Führung, nicht durch körperliche Berührung; es ist daher auch nicht jedem, der da will, erlaubt, zu sagen: „Mein Gott“, „mein Heiliger“, höchstens in bildlicher, überkommener Rede,

ואלהי האלהים כנוי בעבור שכל הכוחות הפועלים צריכים אליו יחברך<sup>1</sup> יסדרם וינהיגם ואדני האדנים כמוהו אבל אל נגור מאילות ממנו יצאוכל הכחות והוא מרומם להדרמות להם וכשר לומר מי כמך באלים קבוץ אל וקדוש כנוי שהוא נקדש ומרומם מהשתוות לו מדה ממדות הברואים ואם יקרא בהם הוא<sup>2</sup> דרך העברה ועל כן שמע ישעיהו קדוש קדוש נקדש עד אין תכלית והטעם שהוא נקדש ומרומם משחשיגהו מאומה מטומאות העם אשר ישכון<sup>3</sup> כבודו ביניהם וכן ראה אותו על כסא רם ונשא ומכוין<sup>4</sup> בקדש הרוחני אשר לא יתגשם ולא יחלה בו דבר ממה שיתלה בגשמים<sup>5</sup> ויאמר קדוש ישראל כנוי לענין האלהי הרבך בו<sup>6</sup> ואחריו בהמון זרעו דבכת המחשבה והנהגה לא דבכת נגיעה ואין מותר לכל מי שירצה שיאמר אלהי וקדושי אלא דרך העבר' בדרך הקבלה<sup>7</sup> אך על דרך האמת לא יאמר

der Worte des Rufari das Wort ויירשו ausläßt, erklärt: Moses Frage sei dahin gegangen, was er den Israeliten sagen solle, wenn sie ihn nach dem Namen Gottes, d. h. nach seiner Wesenheit und Beschaffenheit fragten, worauf ihm Gott antwortete: „Ich bin, der ich bin“, d. h. seine Beschaffenheit sei der Art, daß er sie ihnen nicht auseinanderlegen könne, weil das etwas Verborgenes sei; sie sollten aber nicht glauben, daß, so wie seine Wesenheit etwas Verborgenes, auch sein Dasein verborgen sei, und daher habe Gott hinzugefügt: „der Seiende“ u. s. w.“ Ähnlich wie Almosi hat auch Etsdai (Dr Abonai I, 3 Cap. 5) diese Stelle der Schrift aufgefaßt, die bekanntlich in allen exegetischen und philosophischen Schriften mit besonderer Aufmerksamkeit behandelt worden. Vgl. Maim. More I, 63. Etsdai Maase Etsd p. 23.

1) Var. setzt zu והוא.

2) Var. steht in Var.

3) Var. ישכון.

4) Var. ויכנה.

5) Vergl. III, 17 S. 222. Die besondere Bezugnahme auf Jes. 6, 5 ist nicht zu verkennen.

6) בו bezieht sich auf ישראל, worunter hier nicht das Volk Israel, sondern der Stammvater Jakob zu verstehen ist.

7) Moscato versteht קבלה im Sinne des Aufnehmens der göttlichen Gebote; viel ungenügender (und überdies durch den arab. Text طریق المتقليد bestätigt) die Auffassung:

aber im wahren Sinne sagt das nur ein Prophet oder Frommer, an dem der Gottesgeist haftet. So sagten sie zum Propheten: „Bete doch zu dem Ewigen, deinem Gotte“ (1. Kön. 13, 6). Es sollte überhaupt der göttlichen Ansicht zufolge, das Verhältniß dieses Volkes zu andern Völkern sein, wie eines Königs zum Volke: „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich euer Gott“ (Lev. 19, 2). — אדני (Adonai), das mit Alef, Dalet, Nun, Tod geschriebene, ist gleichsam eine Hindeutung auf ein Gegenständliches — obgleich Er in Wahrheit über solchen Hindeutungen steht — und zwar findet eine solche Hindeutung immer nur nach einer individuellen Seite statt; man deutet auf von Gott erschaffene Dinge hin, die ihm als unmittelbare Werkzeuge dienen, so wie man auf den Verstand deutet und sagt, er sei im „Herzen oder Gehirn“, oder „dieser Verstand“, „jener Verstand“. Zwar ist eine (solche) Hindeutung bei etwas Unräumlichen eigentlich nicht statthaft; während aber alle Glieder dem Verstande dienen, so geht doch dieser Dienst durch das Herz und das

אוחו כי אם נביא או חסיד שידבק בו ענין האלהי ועל כן אמרו לנביא חל נא את פני ה' אלהיך<sup>1</sup> והכונה היחה באומה הזאת שיהיה ערכה מן האומות ערך המלך מן העם כמו שאמר קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם אבל אדני<sup>2</sup> הני הנכתב באלף דלת נון יוד הוא כרמו [אל דבר ואם באמת הוא נעלה מן הרמו]<sup>3</sup> כי הרמו הוא לצד מבילתי צד<sup>4</sup> יש שירמונו אל הדברים הנפעלים מאתו המשמשים לו שמוש ראשון<sup>4</sup> כאשר ירמונו אל השכל ויאמרו שהוא בלב או במוח ויאמרו השכל הזה או השכל הלוה ואין רמו באמת אל מה שאיננו נגבל במקום ואף על פי שכל האיברים משמשים לשכל השמוש ההוא הוא במצוה

Uebersieferung, wonach der Sinn ist: Ein gewöhnlicher Mensch kann Gott „mein Heiliger“ nur in uneigentlicher Weise und insofern nennen, als er das, was ein Prophet selbst erfahren, überliefert bekommen hat; gerade, wie auch diejenigen, an die keine unmittelbare Offenbarung von Gott ergangen, doch durch die erhaltene Uebersieferung befähigt wären, ihn ה' zu nennen. Es ist auch nicht nöthig, diese Uebersieferung bloß auf die überlieferten Gebote zu beschränken, wie Brecher thut.

1) Und wenn dies auch, bemerkt R. Israel, im Munde des Jerobeam als eines Götzendieners nichts Auffallendes ist, also auch keinen Beweis abgibt, so ist dies doch mit Hiskias Bitte an Jesaja (2 Könige 26, 4): „Vielleicht hört der Ewige dein Gott“ der Fall, da Hiskia, der gottesfürchtige Mann, es nicht wagt von „seinem“ Gotte zu sprechen. Ähnlich 1 Sam. 15, 15. 21 u. f. w.

2) Die in [ ] stehenden Worte, die in allen Editionen fehlen, haben wir (mit Auslassung des in den Editionen befindlichen אלי) nach dem arabischen Text **כאلاشارة الى شي وان كان** eingeschaltet, da sie dem Verständniß des Ganzen durchaus zuträglich sind.

3) So wie man (bei אדני) eine besondere göttliche Thätigkeit als רמו für Gott nimmt, so kann man dasselbe auch mit solchen Dingen thun, deren er sich als erste, unmittelbare Werkzeuge seiner Thätigkeit bedient, wie Himmel, Wolkensäule u. f. w., s. unten S. 307 Anm. 6 ff.

4) Als erklärendes Beispiel für den eben (s. vor. Anm.) angegebenen רמו wird der Verstand angeführt. Man pflegt von ihm zu sagen, er habe seinen Sitz im Kopfe oder im Herzen, oder auch „dieser oder jener Verstand“; alles nur bildliche Bezeichnungen, weil Kopf und Herz als die körperlichen Organe betrachtet werden, der sich der Verstand bedient, um seine Thätigkeit in die Erscheinung zu bringen. Vergl. Ibn Esra Gen. 1, 1: „die Sprache wird „Lippe“ genannt, weil man sieht, daß sie aus dieser herauskommt; so wird die höhere Seele des Menschen Herz genannt, was doch etwas Körperliches ist, während sie unkörperlich ist, weil das Herz die erste Stätte für sie bildet“ und oben II, 26 S. 133 Anm. 2.

Gehirn, und da diese seine ersten Werkzeuge sind, so sagt man er sei da. Ähnlich deutet man auf den Himmel, als auf ein Geräth, das unmittelbar seinem Willen mit Ausschluß aller Mittelglieder dient. Dagegen deutet man auf nichts Zusammengefügtes, weil diese erst mittelst anderer Ursachen dienen und sich so auf Gott, als die oberste Ursache, zurückleiten. So sagt man: „der im Himmel thront“ (Ps. 123, 1), „denn Gott ist im Himmel“ (Koh. 5, 1), ja man sagt sogar in bildlicher Rede: „Himmelsfurcht“, „himmelsfürchtig“; „beim Himmel werden sie Erbarmen finden.“ So deuteten sie auf die Feuer- und Wolfensäule, warfen sich vor ihr nieder, und sagten: Gott sei da, weil diese Säule bloß seinem Willen diene, nicht wie die andern Wolken und Feuer, die sich aus andern Ursachen in der Luft erzeugen. So auch mit dem verzehrenden Feuer auf der Spitze des Berges, welches das ganze Volk sah, und die geistige Gestalt, welche die Vornehmen sahen „und unter seinen Füßen, wie Saphir getäfelt“ (Ex. 24, 10), was sie „Gott Israel's“ nannten. Mit ähnlicher Hindeutung nannten sie die Bundeslade den Herrn der ganzen Erde, weil sich, so lange sie da war, Wunder zeigten, die mit ihr verschwanden, gerade wie man von den Augen sagt, daß sie sehen, während das, wodurch gesehen wird, etwas Anderes ist, nämlich die Seele. —

הלב או המוח וכליו הראשונים רומזים אליהם שהשכל שמה כן רומזים אל השמים מפני שהוא כלי משמש בחפצו גרידא מבחתי סבות אחרות אמצעיות ביניהם ואין רומזין אל דבר מהמורכב מפני שהם כלים משמשים במצוה סבות אחרות משתלשלים אליו ית' שהוא סיבת הסבות ואמר<sup>1</sup> היושבי בשמים כי האלהים בשמים ויש שאמר<sup>2</sup> דרך העברה יראת שמים ירא שמים [בסתר]<sup>3</sup> ומן שמים ירחמו<sup>4</sup> וכן רומזים אל עמוד האש ועמוד הענן ומשתחווים נכחו ואומרים כי האלהים שמה כי העמוד הוא משמש בחפצו לבד ואיננו כשאר העננים והאשם הנקרים באויר מסבות אחרות וכן אל אש אוכלת בראש ההר אשר ראוה המון העם ואל הצורה הרוחנית אשר ראוה האצילים ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וקראו אותה אלהי ישראל<sup>5</sup> וכן רומזים אל ארון הברית ואומרים עליו ארון כל הארץ<sup>6</sup> בעבור הראות הפלאות בהמצאו והעדרם בלעדיו<sup>7</sup> כאשר קראו העינים ראות והדבר שהראות בו וולחם והיא הנפש<sup>8</sup> ויש שרומזים אל

1) Var. וימר.

2) Var. שיאמר לו.

3) Dies setzt der Originaltext zu mit Bezug auf den bekannten Gebetspruch.

4) Ausdrücke wie יראת שמים, ירא שמים (מורא שמים) sind bekanntlich im mischnisch-talmudischen Sprachgebrauch sehr häufig. מן שמים ירחמו s. Jebamot 12 b.

5) Vgl. oben I, 97. II, 4. und Abrah. Ateret Selmine Cap. 8.

6) Der Autor erklärt in der Stelle Josua 3, 11 die Worte ארון כל הארץ nicht als Genetiv zu dem vorher zu supplirenden ארון, wie meist geschieht, sondern als Apposition zu ארון הברית. Kimchi und Michael Jost s. d. St.: Einige sagen, daß er mit den Worten „Herr der ganzen Erde“ die Lade meine, weil da die Herrlichkeit Gottes ruhte und weil durch sie der Naturlauf verändert wurde u. s. w. Vergl. Anm. 8.

7) Vergl. oben III, 63 und Ifarim 3, 11: „Durch die Bundeslade und die Tafeln, auf denen die Schechina ruhte, wurde der göttliche Geist zurückgestrahlt, wie der Sonnenstrahl zurückgeworfen wird, und der prophetische Geist ruhte auf dem Manne, der eine Vorbildung, entsprechendem, was in der Bundeslade war, hatte“.

8) Ifarim II, 28: „So wird auch die Lade, weil sie auf den Herrn, der das in ihr befind-

Manche deuteten auch auf Propheten, Weise, Fromme hin, als welche die ersten Werkzeuge des göttlichen Willens sind, den sie ausführen, ohne ihm mit einem Worte zu widerstreben, und durch die Wunder geschehen; in einer solchen Hindeutung sagten unser Weisen (g. A.): In „den Ewigen, deinen Gott sollst du fürchten“ (Deut. 6, 13) sind die Schriftgelehrten eingeschlossen. Mit Recht nennt man ja auch einen Mann, der auf dieser Höhe steht, einen „Mann Gottes“, ein Präbikat, zusammengesetzt aus Menschlichem und Göttlichem und so viel bedeutend wie ein göttlicher Mensch. Wenn nun die Rede ist von dem göttlichen Wort, auf das man hindeutet, so sagt man „Adonai“ mit Alef, Dalet, Nun, Zed, gleichsam: „Adonai, du bist mein Herrscher“. Mit Hindeutung auf einen räumlichen Begriff sagt man in bildlicher Weise: „der im Himmel thront“ (Ps. 123, 1), „der in Zion thront“ (Ps. 9, 12), „der über den Cherubim thront“ (I. Sam. 4, 4), „der in Jerusalem wohnt“ (Ps. 135, 21). So bleibt bei der Mannigfaltigkeit der Attribute das Wesen dasselbe, je nach der Verschiedenartigkeit des afficirten Dinges, wie die Sonnenstrahlen verschieden sich äußern, während die Sonne dieselbe bleibt; ein Gleichniß, das erst dann ganz passend wäre, wenn die Sonne sinnlich nicht wahrnehmbar, aber ihre Strahlen da wären, und ihre Ursache erst

הנביאים והחכמים החסידים כי הם ככלים<sup>1</sup> הראשונים לחפץ האלהים משתמשים בחפצו ולא ימרו סדכרו מאומה ויראו המופתים על ידיהם ובכסו הרצו. הוה אסרו רבוהינו ופרונם לברכה את יי' אלהיך תירא לרבות תלמידיו החכמים<sup>2</sup> והדין למי שהוא במעלה חזאח שיקראוהו איש האלהים חזאר מורכב מן האנושות והאלהות כאלו אמר האנוש האלהי וכאשר יהיה הדבור עם דבר אלהי שרומים: אליו יאמר אדני באלף דלת נון יוד כאלו הוא אומר אדני אחא מושלי ורומו אל מה שיוגבל במקום דרך העברה כמו שאמר היושבי בשמים יושב ציון יושב הכרובים שוכן ירושלם ורבו המדות והעצם אחד כעבור התחלפות הדבר המקבל כהתחלפות הניצוצות והשמש אחד<sup>3</sup> וזה הרמיון איננו נאות בכל אלא אם היתה השמש בלתי מושגת וימצאו הניצוצות ולא חושג סבתם

liche Gesetz gegeben, hindeutet . . . . mit dem Namen Gottes bezeichnet: „Und es geschah, wenn die Lade ausbrach u. s. w.“ (vergl. oben S. 302); auch Josua spricht von der Lade: „Siehe die Bundeslade, der Herr der ganzen Erde . . . .“ denn der Sprachgebrauch bringt es mit sich eine Sache nach ihrem Eigener, oder nach dem, von welchem sie herkommt, zu benennen, oder auch Handlungen einer Person oder Sache zuzuschreiben, durch deren Vermittelung die Handlung vollführt worden; so sagen wir z. B. das Auge sieht, das Ohr hört, während Sehen und Hören von der Seele ausgehen und Auge und Ohr blos Werkzeuge dazu sind.“ Daß Albo hierbei unsern Autor vor Augen gehabt, ist ungewisshast, obgleich von den neuesten Uebersetzern des Ittarim (W. Schlesinger und F. Schlesinger) S. 653 übersehen.

1) Var. הנלים.

2) Pesachim 22b (Zukunft zu Deut. 6, 18): Simon aus Emaus — nach Andern Nehemia aus Emaus — deutete jedes  $\text{אמ}$  in der Schrift (sah aus dem scheinbar pleonastischen  $\text{אמ}$  der Accusativbezeichnung noch etwas dem Objecte Gleichartiges, zu Ergänzendes); als er bei der Stelle  $\text{וְהָיָה אִתְּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ אֶחָד}$  anlangte, hielt er inne . . . bis dann R. Abba kam und erklärte, in  $\text{אמ}$  seien die Schriftgelehrten eingeschlossen. Dagegen j. Ber. 9, 4 (f. 37a ed. Amst.): Nehemia aus Emaus war 22 Jahre Schüler des R. Abba, der ihn die Deutung der  $\text{רַק, מִיֶּשׁוּעַ, אֵם, רַבּוּי, הֵם, אֵם}$  lehrte; auf die Frage nach der Deutung von Deut. 6, 18 antwortete Abba:  $\text{אֵמֶן וְאֵם הוּרְרוּ}$ . — Dem. Rabba Cap. 15 f. 218b (ed. Amst.):  $\text{אֵם ה' אֱלֹהֶיךָ תִּמְנָא אֵת לִרְבוֹת בְּעֵלֵי הָעוֹר}$ .

3) Vergl. oben II, 7 S. 95. II, 53 S. 155. — Moscato erinnert an das Gleichniß von der Sonne in der sinnigen Antwort Josua b. Chananja's an den Kaiser, der Gott zu sehen verlangte und nicht einmal den Anblick der von Gott geschaffenen Sonne ertragen konnte. Tholin 59 b.



durch Deuktion erfaßt werden könnte. Es scheint überhaupt nöthig, hier etwas ausführlich zu werden, weil man doch dem Einwurf begegnet, wie kann man mit etwas Räumlichen auf etwas Unräumliches hindeuten und glauben, daß das, worauf hingedeutet wird, die erste Ursache sei? Der Widerlegung dieses Einwandes legen wir als Voraussetzung Folgendes zu Grunde: Die Sinne erfassen von dem Wahrnehmbaren nur die Zufälligkeiten, nicht aber Wesenheiten; so erfassen sie vom König z. B. nur das äußerlich Sichtbare, die Gestaltung und das Maß: das ist aber nicht in Wahrheit der König, zu dessen Verehrung man sich verpflichtet hat; denn du siehst ihn im Kriege in anderer Ausstattung als im Lande, in anderer in seinem Hause, und sagst doch — auf Grund eines sinnlichen, nicht eines Verstandesurtheils — es sei derselbe König. Du siehst ihn vielleicht als Knaben, dann als Jüngling, dann als bejahrten Mann, dann als Greis, du siehst ihn gesund und dann krank, und obgleich sich sein Äußeres, seine Bewegungen, seine Säfte, seine Eigenschaften verändert haben, sagst du doch, er sei derselbe, und sprichst aus, daß er der König sei, weil er es ist, der mit dir gesprochen, dir Befehle und Verbote ertheilt hat; was so von ihm ausgeht, ist doch nur der Verstand, die vernünftige Seele, also ein Theil von ihm, der — wie doch feststeht — ein räumlich nicht begrenztes Wesen, auf das doch keine Hindeutung statthaft ist, und trotzdem hast du darauf hindeutend es ausgesprochen, daß es der König sei. Wenn er aber gestorben ist und du von ihm gesehen, was zu sehen war, so sprichst du es aus, daß es nicht der König sei, sondern ein Körper, der von jedem beliebig bewegt werden und der von Zufälligkeiten aus sehr verschiedene Einflüsse erleiden kann, (wie Wolken, die sich zufällig in der Luft bilden, die ein Wind fortträgt, ein anderer bringt, die ein Wind sammelt und ein anderer

אלא כדרך הראיה והצורך מביא להרחיב מעט בדברים ככאן בעבור שהוא מקום טענה איך רומזים אל מקום מי שאין לו מקום ונאמין כי הנרמז אליו הוא הסבה הראשונה ואנחנו מציעים בתשובה זה הצעה ונאמר כי החושים אינם משיגים מן המוחשים כי אם מקריהם לא עצמיהם ואינם משיגים מן המלך על הדמיון זולתי המראים והתבניות והשעורים ואיננו זה אמתת המלך שהם מקבלים עליהם לרוממו אבל אתה רואהו במלחמה בתכשיט אחר ותראהו במדינה בתכשיט אחר ובכיתו בתכשיט אחר ותאמר כי הוא <sup>1</sup> המלך בגיורת השכל לא בגיורת החוש <sup>2</sup> ואפשר שתראה אותו נער ואחר כן בחור ואחר כן זקן ואחר כן ישיש ותראה אותו כריא ואחר כן חולה וכבר נחלפו מראיו ומשושיו <sup>3</sup> ולחותיו ומדותיו ואתה אומר שהוא הוא וגורת שהוא המלך בעבור שהוא אשר דבר עמך וצוץ והוהירך וזה ממנו איננו כי אם השכל או הנפש המדברת וכבר התקיים כי החלק ההוא ממנו עצם בלתי נגדר ואין רמזיה אליו ואתה כבר רמזת אליו וגורת שהוא המלך וכאשר מת וראה ממנו מה שהיית רואה גורת כי הוא איננו המלך אך גוף יגיעהו מי שירצה ויפעל על כמה פנים מאופני ההפעליות מהמקרה <sup>4</sup> כעננים הנקרי' באויר ישאם רוח ותביאם אחרת ותקבצם <sup>5</sup> ותפורם אחרת והיה קודם

1) Var. הוא הוא.

2) Alle Editionen haben hier: בגיורת החוש, was falsch ist; wir haben (auf Grund des Originaltextes) die richtige Lesart hergestellt.

3) ממשושי, wofür auch die Varianten ממשושי und ממשושי vorkommen, ist das Verbale von ממשש, tasten, fühlen, überhaupt handhieren, sich bewegen.

4) Var. setzt zu: והחמץ.

5) Var. setzt zu: רוח.

zerstreut) und der also nur thätig war durch den Willen der Seele des Königs (gleichwie die göttliche Wolkensäule nicht von Winden zerstreut werden konnte). Ein anderes Gleichniß: Wir erblicken die Sonne als einen runden, flachen, einem Schilde an Größe und Gestalt gleichen, leuchtenden, heißen, ruhenden Körper. Nach dem Urtheil des Verstandes ist sie eine Kugel, ungefähr 166mal größer als die Erdfugel, nicht heiß, nicht ruhend, sondern sich in zwei entgegengesetzten Bewegungen, deren Beschreibung hier zu weit führen würde, östlich und westlich bewegend. Die Sinne haben nun einmal nicht die Fähigkeit bekommen, das Wesen der Dinge aufzufassen; ihre Fähigkeit beschränkt sich darauf, die daran haftenden Zufälligkeiten zu erfassen, aus denen der Verstand dann auf Wesen und Entstehungsgrund schließt. Die Substanz und den Grund erfasst freilich nur der vollkommene Verstand, der Thätige Verstand, gleich den Engeln; der erfasst die Gründe und Substanzen an sich ohne der Zufälligkeiten als Mittel zu bedürfen; aber unser Verstand, der auf materiellem Boden ruht, kann die Wahrheit der Dinge nur mittelst der besondern Fähigkeiten erfassen, die Gott in die Sinne gelegt hat, die den Zufälligkeiten der sinnlich wahrnehmbaren Dinge entsprechen, und die dem ganzen Menschengeschlecht gemein sind. Es ist z. B. zwischen meinem und deinem Sehvermögen keine Differenz darüber, daß diese runde, leuchtende und wärmende Fläche die Sonne ist; und wenn der Verstand auch diese Eigenschaften nicht als solche darstellt, so schadet das der Forschung nicht, weil wir davon einen Schluß auf das, was wir suchen, ziehen können.

לכן לא יפעל בי אם בחפץ נפש המלך ההוא והיה כעמוד הענן האלהי אשר לא יפורוהו הרוחות דמיון אחר השמש נראה אותו עוגל פשוט כשעור הצנה ובחארה מזהירה חמה נחה והשכל גור כי הוא כדור גדול מכדור הארץ כמאה ושישים ושש פעמים<sup>1</sup> ושאינה חמה<sup>2</sup> ולא נחה אך היא מתנועת שתי הנועות מתהפכות מורחית ומערכית בתנאים יאריך פירושם<sup>3</sup> ולא הושם לחושים כח להשיג עצם הדברים אך כח מיוחד להשיג מקרים חלויים בהם יקח השכל מהם ראה על עצמם וסבבם ולא יעמוד על המהות ועל הענין אלא השכל השלם אשר הוא שכל בפועל כמלאכים ישיג העניינים והמהות בעצמם מאין צורך אל המקרים שהיו באמצע אבל שכלנו אשר הוא תחלה בכח בהול<sup>4</sup> לא יוכל לעמוד על אמת הדברים אלא במה שחננו הבורא מכוח מיוחדים שם בחושים ראויים למקרי המוחשים דבקים חמד בכל המין כי אין מחלוקת בין ראות עיני וראות עיניך שהשטח ההוא והעוגל המאיר<sup>5</sup> המחמם הוא השמש ואף על פי שהמדות האלה מרוחקות אצל השכל לא הויק זה בעיניו<sup>6</sup> מחמם שלקחנו מהם ראה על

1) Vergl. oben III, 49. S. 269 Anm. 2.

2) Die Sonne selbst ist nicht warm, sondern entwickelt nur mittelst ihrer Strahlen die in den Körpern latente Wärme.

3) Die beiden Bewegungen, die hier der Sonne zugeschrieben werden, sind natürlich die der Erde eigenthümlichen und nach dem früheren Weltssystem auf die Sonne übertragenen, die östliche: die vierundzwanzigstündige; die westliche: die jährliche Bewegung um die Erde. Vergl. auch noch IV, 29.

4) Var. כהלי.

5) Var. המאיר.

6) Nach בייק haben die Ausgaben von Moscato ab den Zusatz: אבל הויק. Das Doppelte הויק in Ven. I ist Druckfehler; sonst müßte das zweite הויק als Verbale (der Schaden) und das erste als Präteritum gefaßt werden.

So ein kluger Scharfsichtiger, der sein Kameel sucht mit einem Blödsichtigen, der statt eines Dinges zwei sieht und sagt: „Ich sehe an dem und dem Ort zwei Kraniche.“ Der Scharfsichtige weiß, daß es das Kameel ist, was er aus einem doppelt sieht, und daß es ihm nur vermöge seiner schwachen Augen als ein Kranich und wegen seines schlechten Sehvermögens als zwei erscheint. Der Scharfsichtige benutzt seine Aussage, und verzeiht ihm seines schlechten Sehvermögens wegen die falsche Bezeichnung. Gerade so stehen die Sinne und die Ein-

הפצנו כאשר יקבל חועלת הפק  
המשכיל אשר יבקש גמלו במאמר<sup>1</sup>  
אלע"משאל"אחול<sup>2</sup> שענינו טריות<sup>3</sup>  
שרואה מאחד שנים אני רואה במקום  
פלוגי שני כורכית<sup>4</sup> גרא"ניק<sup>5</sup> והפקה  
ידע כי הגמל הוא שראה שרואה  
מאחד שנים ובחלישות ראותו נדמה  
לו כי הוא כורכית גר"ניק ובעבור  
עוות ראותו נדמה לו שהם שנים  
והועיל הפקת בעדותו ודן אותו לכך  
וכוח ברוע מליצתו מפני רוע ראותו  
וכן החוששים והכח הדמיוני אצל

1) כמאמר ist hier völlig als nomen actionis zu nehmen = כמאמר, wenn da sagt.

2) עש und אחול bezeichnen beide gewisse Fehler an den Augen, unter denen die Scharfsichtige-leit leidet. „*gravis et obscuris fuit dies*“ (Frept. lex. III, 222 a); „*أَحُولٌ* obliquis, distortis oculis praeditus, strabus vir.“ Also wohl der Blö- und Doppelsichtige.

3) טריות (Var. hat בניני statt שעניי), meist תריות geschrieben, in der mischnisch = talmutischen Sprache öfter als ein Fehler an den Augen gebraucht, von den Commentatoren verschiedenes ausgelegt. Raschi Sabb. 31 a: „= רכות, und nach einer andern Erklärung = עגלות“; (derselbe) Midbar. 66 b = רכות, wo Rissim und Ascher die Erklärung עגלות vorziehen. Raschi Sota 47 a (Eanh. 107 b, in der bekannten, in den censirten Ausgaben gestrichenen, oben S. 281 Anm. 4 angeführten Erzählung) = עגלות. In der Stelle Bechorot 44 a, wo תריות als Erklärung des mischnischen צירן auftritt, und obgleich es noch weiter durch תריות טריות erklärt wird, doch bei Raschi noch für gleichbedeutend mit עגלות gehalten wird, hat Aruch die Lesart: דמרות, was dann durch מעט אלא מרובות ואינן פתוחות erklärt wird, so daß man fast glauben möchte, Aruch habe in der Mischna vor וצירן gelesen: עניי טריות; eine ähnliche Lesart scheint Naim. gehabt zu haben, wie Josef Karo im Kesef Mischna zu S. Biat ha-Mitbasch 8, 6 bemerkt (und doch bald darauf auch wieder טריות durch עגלות erklärt). Uebrigens wird die Identität mit עגלות durch die von Aruch angeführte Stelle aus Mechilta Ex. 14, 2 ולא היו טריות אלא מוקפות ולא חצי עיניהם טריות richtig erklärt: was auch durch j. Sabb. Cap. 1 (f. 2 b unten ed. Dessau) bestätigt wird (wo der Commentator auffallender Weise sagt: בערך פ' כעץ חצי גורן עגולה כן פ' בערך), und auch wohl Midbot 2, 6 angewendet werden könnte. — Ob das arabische طربا „paucis levibusque oculi pilis in ciliis superciliisque praeditus fuit“ (Frept. III, 490) hier zu vergleichen sei, wollen wir nicht entscheiden. Die Worte טריות שרואה מאחד שנים gehören nur dem Uebersetzer an und sollen eben die Uebersetzung von אלעש אלאחול sein.

4) כורכית oder כורכית, Targum für עגור (Jer. 8, 7) ist im Chaldäischen, wie im Syrischen und Arabischen כרכי die gewöhnliche Bezeichnung für Kranich. Der arab. Text hat nur גראניק.

5) *Avis aquaticae nomen longo collo praeditae. Nonnullis est Grus.* Freytag III, 242 b. Bei R. Israel heißt es (wahrscheinlich durch Druckfehler) גראניק, wie auch Bacher hat und es durch „Greif“ erklärt.

bildungskraft zum Verstand. Eben eine solche Beziehung, wie sie zwischen den Sinnen und den sinnlich wahrnehmbaren Dingen besteht, hat Gott auch zwischen dem inneren Sinn und dem nicht sinnlich Wahrnehmbaren geschaffen, und einzelne Menschen auswählt, denen er ein inneres Auge gegeben, womit sie die Dinge ohne Irrthum sehen, auf daß der Verstand dann davon Schlüsse mache auf das Wesen und die innere Beschaffenheit der Dinge. Wem dieses Auge verliehen worden, der ist in Wahrheit der Sehende und mag alle Menschen als blind betrachten, sie leiten und auf den rechten Weg bringen. Möglich auch, daß diese Augen die Einbildungskraft sind, insofern sie nämlich der Verstandeskraft dient, und dann große und furchtbare Gestaltungen sehen, die eine unzweifelhafte Gewißheit an sich tragen. Der größte Beweis für ihre Wahrheit ist die Uebereinstimmung dieser ganzen Gattung in Betreff dieser Gestaltungen, d. h. daß von allen Propheten, die derartige Dinge gesehen, einer für den andern Zeugniß ablegt. So machen wir es ja auch mit unsern sinnlichen Wahrnehmungen; wir bezeugen uns gegenseitig, daß der Honig süß, der Wermuth bitter sei, und wenn wir jemand hierin differiren sehen, so erklären wir das für eine Abnormität. Jene Propheten also sahen ohne Zweifel die göttliche Welt mit ihrem inneren Auge, sahen die Gestaltungen in einer ihrer eigenen Natur angemessenen Weise und was sie zu sehen pflegten, beschreiben sie so, wie sie dieselben wahrgenommen, in körperlicher Weise. Es sind diese Bildungen

השכל וכאשר שם הכורא בחכמתו הערך הזה בין החוש הנראה והמוחש הנשמי כן שם בחכמה ערך בין החוש הנסתר והענין שאינו נשמי ושם למי שבחר מבראויו עין נסחרת רואה דברים בעיניהם לא יתחלפו ויקח מהם השכל ראייה על ענין הדברים ההם ולבונם ומי שנבראה לו העין ההוא הוא הפקח באמת<sup>1</sup> ויראה כל בני אדם כעורים ויורם ויישירם ואפשר שיהיו העינים ההם הם הכח המדמה בעוד שישמש הכח השכלי ותראינה צורות גדולות נוראות מורות על אמתות שאין בהם ספק והראיה הגדולה על אמתתם הסכמת כל המין ההוא על הצורות ההם רוצה לומר כל הנביאים שרואים דברים יעיד בהם קצתם לקצתם כאשר אנחנו עושים במוחשנו כי אנחנו מעידים במחקוק הרבש ומרירות הלענה ואם נראה מי שיחלוק עלינו נאמר שהוא יוצא מענין הטבעי ואלה מאין ספק רואים העולם<sup>2</sup> ההוא האלהי בעין הנסחרת ורואים צורות ראיות לטבעיהם ומה שהרגילו מספרים אותם בחבניהם<sup>3</sup> אשר ראו מוגשמות והתבניות ההם

1) Ibn-Esra Num. 7, 89: „Moses allein hörte die Stimme, Andere aber, die im Zelte außerhalb des Vorhanges waren, hörten sie nicht; es ist bedeutsam, daß Gott seine Hörfkraft vergrößerte, wie er dies mit dem Auge des Knaben bei Elischa (2 Kön. 6, 17) und des Bileam (Num. 22, 21) that. — Maim. More I, 21 (gegen Ende): Du wirst es nicht auffallend finden, daß ein so tiefes und schwer begreifliches Thema verschiedene Auslegungen möglich macht (es ist die Rede von Erscheinungen wie Mose Ex. 34 hatte). Du kannst dir nun wählen, welcher Ansicht du dich zuneigen willst: Entweder war diese ganze Erscheinung überhaupt eine prophetische Vision, so daß es Moses hier nur um geistige Wahrnehmungen zu thun war, und was er verlangte, was ihm versagt ward und was er wahrnahm in gleicher Weise ohne Mitwirkung eines äußeren Sinnes geistiger Natur war. Oder es fand auch eine Wahrnehmung mittelst des Gesichtsinnes statt, die zum Gegenstande eine erschaffene Sache hatte, durch deren Anblick man zur höchsten Vollenbung geistiger Wahrnehmung gelangt, wie es Ontelos aufsaßt. . . . Oder endlich es fand eine Wahrnehmung mittelst des Gehörsinnes statt, und das was an ihm vorüber ging, war eine Stimme, also gewiß auch etwas Erschaffenes.

2) Var. הענין.

3) Var. תכבניותם.



das herrlichste und feinste alles sinnlich Wahrnehmbaren ist, das alle Theile der Welt mehr als Alles umgiebt und umfaßt; wenn wir aber an die Eigenschaften denken, die man unmöglich abweisen kann, es sei in bildlicher oder wahrhaftiger Bezeichnung, als: lebend, mächtig, wissend, wollend, ordnend, Jedem das Angemessene gebend, gerecht richtend, so finden wir unter dem, was wir sehen, keine näher kommende Vergleichung, als die mit der vernünftigen Seele, d. h. mit dem vollkommenen Menschen, nämlich in sofern er Mensch ist, nicht in sofern er ein Körper ist, denn das hat er mit der Pflanze gemein, nicht in sofern er lebt, denn das hat er mit dem Thiere gemein. So haben ja auch die Philosophen die Welt den großen Menschen und den Menschen die kleine Welt genannt. Ist nun Gott der Geist, die Seele, der Verstand, das Leben der Welt (man nennt ihn ja auch: „Leben der Welt“), so ist das Gleichniß vor dem Verstande gerechtfertigt, nicht zu gedenken, daß die Prophetie sich eines offeneren Schauens erfreut, als die Speculation, und durch dieses Schauen die Bewohner der höhern Welt Auge in Auge gesehen, das Heer des Himmels, die geistigen Wesen, die Gott nahe Stehenden u. A. unter menschlicher Gestalt gesehen, mit Beziehung worauf gesagt ist: „Wir wollen einen Menschen machen in unserm

הוא החשוב שבמוחשים והדק שבהם והסובב והכולל חלקי העולם יותר מכלם וכאשר נחשוב במדות שאי אפשר לדחותם בין על דרך ההעברה בין על דרך האמת כמו הי ויכול וידע וחפץ ומסדר ונותן לכל דבר מה שראוי לו ושופט צדק לא נמצא במה שאנו רואים דמיון קרוב מהנפש המדברת והוא האדם השלם וזה מצד שהוא אדם לא מצד שהוא גוף כי הוא משתתף בזה עם הצמח ולא מצד שהוא חי כי הוא משתתף בזה עם הבהמות וכבר רמז הפילוסופים<sup>1</sup> העולם באדם גדול והאדם בעולם קטן ואם הדבר כן והאלהים הוא רוח העולם ונפשו ושכלו וחיותו כאשר נקרא הי העולם<sup>2</sup> כבר נחברר הדמיון על דרך השכל כל שכן שלנבואה ראות יותר גלוי מההקשה והראות ההיא השיג ההמון העליון עין בעין וראה צבא השמים מהרוחניים הקרובים וולתם בצורת אדם ולהם רמז באמרו נעשה אדם בצלמנו כדמותנו<sup>3</sup> וחמטם כי כבר

1) Plato im Timäus und Aristoteles de coelo und de mundo. Vergl. Munk Le Guide I, p. 354 Anm.

2) הי העולם der „Ewiglebende“ (wie nach dem einfachen Wortsinne zu übersetzen ist) Dan. 12, 7 wird vom Autor als das „Leben der Welt“ aufgefaßt, was — abgesehen von der althebräischen Bedeutung von עולם — mindestens עולם חַיִּי heißen müßte. Vergl. unten IV, 25. Ebenso bringt Maim. More I, 72 (vergl. dazu Narboni p. 12) diese Deutung mit der Idee des Mikrokosmos in Verbindung. Vergl. Simon Duran: Magen Abot 7a und Arama: Mebat Zizchal Cap. 68 Th. III, p. 130 b ed. Pressb., wo aber die Stelle aus Daniel die העולמים הי העולמים wird. — Aus dem Amr des Karaiten David b. Abi. führt Pinsker (in hebr. Uebersetzung) folgende Parallele an: וכבר שואלים בני אדם באמרו וישבע בחי העולם אם נשבע בשם הבורא או נשבע בחי העולם וקצת אמרו נשבע: במי שלו חי נצח שהוא הבורא ית' זה לא יקבר מב' פנים האחד שלא יאמר בבורא שהוא חי בחיים והב' לא ישוב אליו חי עולם כי עולם זה הוא ולרוב אמרים הרבנים בתשבתתם חי העולמים חַיִּי ולא חַיִּי ואמרו עולמים ולא עולם וקצת אמרו שנשבע בחי העולם וקדמו ולא יתכן זה לאמרו וירם ימינו וכו' והקרב אצלי שנשבע בבורא ית' שבו חי העולם וקדמו ולכן תתכן הסמיכות לפי שהחיים והקדום שבים אל העולם. (Vergl. Ibn-Esra 3. b. St.) Ueber die Vocalisation von העולמים vgl. Sal. Panau: Korot Arafim p. 28. Jafschrefsch Jakob 38a. — Uebrigens wird der obige Text von Moscato Refuzot Jehuda 48a angeführt, woselbst auch eine Prebigt über עולם קטן befindet.

3) Saadja Emunot 2, 8 (p. 56 ed. Leipzig.): „Die Worte „Gott schuf den Menschen in seinem Ebenbilde“ versetze ich dahin, daß damit die hohe Würde des Geschaffenen bezeichnet werden

Bilde, nach unserer Aehnlichkeit" (Gen. 1, 26). Der Grund ergibt sich aus der schon früher von mir ausgeführten Abstufung der Schöpfung, die sich in weiser Ordnung von den Elementen zu Erden-, Pflanzen-, Luft- und Wasserthierien, Landthieren mit ausgebildeten Sinnen und wunderbaren Kenntnissen erhebt; über dieser Stufe giebt es nur noch eine, die der göttlichen, engelhaften nahe kommt, das ist der Mensch nach der Gestalt der Engel und Diener Gottes, die ihm nahe stehen (freilich nicht in räumlichem Verstande, da „Raum“ auf Gott unanwendbar ist). Nach beiden Beispielen konnte bei einer Vergleichung keine andere Gestalt, als die des größten unter den Menschen gewählt werden, von dem die Leitung und Regierung der andern Menschen ebenso stufenweise ausgeht, wie von Gott die Leitung und Regierung der Welt. So sahen sie, wenn er Könige absetzt und einsetzt und richtet: „Daß man hinstellte Throne und der

הדרגתי היצירה ותבאחיה על סדר החכמה מן היסודות אל המצמצים אל הצמצים אל החי אשר באויר ובמים ואחר כן אל החי אשר בארץ<sup>1</sup> בעלי החושים הונים והידענות הנפלאות ואין אחר המדרגה ההיא אלא מדרגה שהיא קרובה מן הסוג<sup>2</sup> האלהי המלאכי והוא<sup>3</sup> האדם בצורת מלאכיו ומשרתיו הקרובים אליו במדרגה לא במקום כי התעלה מהמקום<sup>4</sup> ועל שני הדמיונים<sup>5</sup> לא יחכן שיהיה דמותו אצל הדמיון אלא צורה<sup>6</sup> הגדול שבכני אדם שממנו יוצא החוכן והסדר לשאר בני אדם על מדרגות כאשר יוצא ממנו יחברך סדר העולם ומתכונתו ורואים אותו בעת שהוא מהעדה ומהקם ודן את המלכים עד די כרסון רמיו ועחיק

soll. Alle Länder sind Gottes, und doch nennt er dasjenige, das er besonders auszeichnen will: „mein Land“; alle Berge sind sein, und doch nennt er denjenigen, den er auszeichnen will „mein Berg“; und so nennt er, dem alle Formen sind, diejenige, die er auszeichnen will „meine Form“, also nur um den Vorzug derselben zu bezeichnen, keineswegs aber in anthropomorphistischer Weise“. Dieser Auffassung des Saadja, der נעשה auch als pl. majest. nimmt, tritt Ibn-Esra sehr heftig entgegen, und erklärt dann, Gott habe zu den Engeln gesagt „Laßt uns einen Menschen erschaffen“, die Schrift habe hier in menschlicher Redeweise gesprochen, „fern von Gott, daß er eine Gestalt habe; die menschliche Seele, die nicht stirbt, wird in ihrer Lebenskraft mit Gott verglichen, und sie ist ganz voll von ihm; der Körper des Menschen ist eine Welt im Kleinen, gelobt sei Gott, der mit dem Großen anfang und mit dem Kleinen endete (mit dem Mikrokosmos anfang und mit dem Mikrokosmos endete). Auch sagt der Prophet, er habe Gottes Herrlichkeit wie eine Menschengestalt gesehen; Gott ist einer, Schöpfer des All und er ist Alles; erklären kann ich nicht“. Was Ibn-Esra in gewohnter Weise hier verhüllt, wird aus des Autors Worten zum größten Theil klar. — D. Kimchi (im Namen seines Vaters Josef), Nachmanides und Abravanel behandeln in einer der Ansicht des Autors im Allgemeinen sich anschließenden Weise die in Ber. R. z. b. St. gegebenen Deutungen, wo auch die bekannten Dispute über die Mißdeutung des Plur. נעשה vorkommen. Vergl. S. Duran: Magen Abot 8b.

1) Die in der Schöpfungsgeschichte Gen. c. 1 leicht erkenntliche aufsteigende Stufenfolge der geschaffenen Dinge. Die Elemente gehören in den ersten Tag, die Metalle (Fossilien) in die erste Hälfte des dritten Tages; der zweite und vierte Schöpfungstag sind hier nicht berührt.

2) Var. המן.

3) Statt ורואם ist nach dem arab. Text זכרא zu lesen.

4) Var. setzt zu: אחר שאין מקום יגיעוהו.

5) Nach beiden Vorstellungsgatten, d. h. nach der philosophischen und nach der prophetischen Anschauung, kann Gott, wenn einmal unter dem Bilde eines Menschen, nur unter dem eines herrschenden Menschen angeschaut werden.

6) Var. דמות.

Alte an Tagen sich setzte“ (Dan. 7, 9), und wenn er zürnt und aufbrechen will: „Sitzend auf hohem und erhabenem Throne, Serafim um ihn stehend“ (Jes. 6, 1. 2), und wenn er aufbricht: den Wagen, den Ezechiel sah und ganz in seinem Kopfe behielt, obgleich es außerhalb des Landes der Prophetie war. Für dieses ist nämlich die Grenze gesteckt vom Schilfmeer bis zum Meer der Philister, also die Wüste Sinai, Paran, Seir und auch wohl Aegypten mit eingeschlossen, denn auch dieses Land hat diesen Vorzug. Wenn sich nun die gesetzlich vorgeschriebenen Bedingungen zusammenfinden, so werden jene Gestaltungen Auge in Auge, „sichtbarlich und nicht in Räthseln“ gesehen, wie die Wohnung, der Opferdienst, das Land Kanaan mit seiner Einteilung, die Erscheinung, die Elia eben daselbst hatte u. s. w. Solche auf speculativem Wege nicht zu erfassende Dinge sind von den griechischen Philosophen verworfen worden, weil die Speculation Alles verwirft, dessen gleichen sie nicht gesehen; aber die Propheten hielten sie aufrecht, weil sie doch nicht leugnen konnten, was sie mit dem ihnen vorzugsweise verliehenen geistigen Auge gesehen hatten, und weil es vor Menschenmassen in verschiedenen Zeiten geschehen war, wo eine Verabredung undenkbar ist.

ימין יחייב ובעת הכעס והמחשבה לנסוע<sup>1</sup> יושב על כסא רם ונשא ושרפים עומדים ממעל לו ובעת הנסיעה המרכבה אשר ראה יחזקאל ושמרה כלה במחשבתו חוץ למקום הנבואה<sup>2</sup> והוא<sup>3</sup> כאשר שח את גבולו מים סוף עד ים פלשתים ויכנס בו מדבר סיני ופארן ושעיר גם מצרים כי למקום ההוא מעלה כאשר הודמן בו שיפגע התנאים החוריים המצווה בהם תחראנה הצורות ההם עין בעין במראה ולא בחירות כאשר נראה [למשה] המשכן<sup>4</sup> וסדר עבודה<sup>5</sup> וארץ כנען וחלקיה<sup>6</sup> ומעמד ויעבור ה' על פניו ויקרא ומעמד אליהו במקום ההוא בעצמו<sup>7</sup> ואלה הענינים אשר לא יושנו מדרך ההקשה בטלום פילוסופי יון מפני שההקשה מרחקת מה שלא נראה כמוהו וקיימו אותם הנביאים מפני שלא יוכלו להכחיש מה שראוהו בעין<sup>8</sup> הרוחנית אשר נתן להם יתרון בה והיו קהלות בדורות נחלקים לא

1) Der Autor faßt die Erscheinung Jes. c. 6 als ein Vorzeichen zur baldigen Entfernung der Schemina aus der Mitte Israels, wie dieselbe bei der Vision Ezechiels wirklich eintrat. Zu dem Abgang des Autors überhaupt vgl. Chag. 14a.

2) Moscato versteht dies so, als wenn Ezechiel die Vision in Palästina gehabt und sie auch außerhalb Palästina's im Gedächtniß behalten, und dort erst niedergeschrieben hätte. Zu dieser gezwungenen Erklärung, die mannigfache von demselben Commentator erörterte Schwierigkeiten zur Folge hat, ist keine nothwendige Veranlassung. Das zu gehört zu gehören, und es ist gar nichts Ueberflüssiges, darauf aufmerksam zu machen, daß Ezechiel eine solche Vision mit allen ihren Einzelheiten im Gedächtniß behalten, um sie auch nur unmittelbar nachher aufzuschreiben.

3) nāmlich, nāmlich הנבואה. Das Nähere hierüber s. oben II, 12. 14.

4) Vgl. oben I, 99. S. 72 Anm. 1. למשה haben wir nach dem Originaltext zugelegt.

5) Wahrscheinlich beñht der Autor die hagadische Anschauung, daß Gott dem Mose alle Geräthschaften der Stiftshütte „in Feuer“ gezeigt, auch auf den Opferdienst aus. Moscato vergleicht auch אמי אעביר כל טובי על פניך שהראתו סדר עבודה אצח

6) Was Moses kurz vor seinem Tode von dem Berge Abarim aus sah, war — nach des Autors Meinung — keine bloß sinnliche Wahrnehmung, sondern, da er das Land so sah wie es nach der Eroberung und Vertheilung aussehen würde, eine prophetische Vision. Ausführlich erörtert diesen Punkt Abrahanel Deut. c. 34.

7) Nämlich am Berge Choreb. 1 Kön. 19.

8) Ven. I falsch: נעץ.





der zarte Körper, der dem Willen Gottes nachgeht und die Gestalt annimmt, die nach Gottes Bestimmung dem Propheten gezeigt werden soll; so nach der ersten Ansicht. Nach der zweiten ist „Herrlichkeit Gottes“ die Gesamtheit der Engel und der geistigen Werkzeuge, als Thron, Wagen, Ausdehnung, Ofannim und Galgillim u. dergl., was dauernd und bleibend ist, das werde Herrlichkeit Gottes genannt, wie das Gefolge des Königs sein Herrliches: „Und das Herrliche vor ihnen“ (Richter 18, 21). Das war auch vielleicht das Begehren des Moses, als er sagte: „Laß mich doch deine Herrlichkeit sehen“ (Ex. 33, 18); was ihm auch zugesagt wurde mit der Maßgabe, daß er sich in Acht nehme, das Gesicht zu sehen, weil dieser Anblick über das menschliche Vermögen gehe: „Du sollst meinen Rücken sehen“ u. s. w. (Ex. 33, 23). Die Herrlichkeit war der Anschauung der Propheten zu ertragen möglich wie in dem Gefolge der Herrlichkeit Manches ist, was wir zu sehen im Stande sind, als Wolke, verzehrendes Feuer, weil wir an derartiges gewöhnt sind. Ueber dieser Herrlichkeit giebt es aber etwas höchst Feines, das sich zu einer selbst dem Propheten unerreichbaren Stufe erhebt, so daß, wer sich dazu vordrängt seine Auflösung verschuldet. Etwas Ähnliches sehen wir an dem Gesichtsvermögen. Wer ein schwaches Gesicht hat, der sieht wenig, gleichsam Dämmerlicht, wie die Fledermäuse; wessen Augen blöde und schwach sind, der sieht nur im Schatten; wessen Augen kräftiger

ההולך אחרי חפץ האלהים המצטייר כפי שירצה להראות על הנביא כפי הדעה הראשונה אך<sup>1</sup> על הדעה השנייה יהיה כבוד יי' כלל המלאכים והכלים הרוחניים כסא ומרכבה ורקיע ואופנים וגלגלים וזולת זה ממה שהוא קיים עומד והוא נקרא כבוד ה' כאשר נקראו<sup>2</sup> שמושי המלך כבודה ואח הכבודה לפניהם ושמה ואחיהתה בקשת משה באמרו הראני נא אח כבודך ואמר לו הן על מנת שיוהר מראות הפנים אשר אין יכולת לאדם<sup>3</sup> לראותם וכמו שאמר וראית את אחורי והכבוד<sup>4</sup> ההוא מה שיוכל לסבלו ראות הנביאים ויש בעקבותיו מה שראותנו סובלת אותו כמו הענן והאש אוכלת ממה שהוא רגיל אצלנו ויש אחרייו<sup>5</sup> דק יותר מדק עד שיגיע למדרגה שלא ישיגנה הנביא ואם יהיו<sup>6</sup> אליו<sup>7</sup> חנתק הרכבתו<sup>7</sup> כאשר אנחנו רואים בכחות הראות כי מי שראותו חלושה לא יראה אלא באורה מועטת שהוא נשארת בין הערכים כעטלף ומי שעניני חרוטות וחלושי הראות לא יראה כי אם צל<sup>8</sup> ומי שראותו חזקה

ist, ewig lebende oder nur für eine bestimmte Zeit erschaffene Wesen seien, hat schon die talmudischen Lehrer beschäftigt. Vgl. Chag. 14a. Ber. R. Cap. 78 (f. 78a). Midrasch Schara 3, 23 (f. 57b ed. Amst.), wo man sich dahin entscheidet, daß die (in der Schrift genannten) Engel Gabriel und Michael ewig seien, die Anderen aber nach Vollbringung ihrer Sendung wieder vergehen; auf welche Disjunction nach Haa! Aboab (Menorat ha-Maor III, 3. Th. I Cap. 5 Ende) die Worte im Gebete: וְאֵשֶׁר מִשְׁרָתוֹ וְאֵשֶׁר מִשְׁרָתוֹ und יִצְרָא מִשְׁרָתוֹ Beziehung haben sollen. Nicht minder weichen die Ansichten über den Stoff, aus dem die Engel geschaffen worden, aus einander. Von den nur für eine bestimmte Zeit Geschaffenen sagt der Autor ausdrücklich, daß sie aus feinen Elementarstoffen geschaffen seien, während er den Stoff der ewigen Engel unentschieden läßt. Vgl. Salomo ben Gebirol bei Abrahanel zu 2 Rön. 3, Bachji Chobot ha-Lebabot 1, 6; Scheintob Sefer Emunot 4, 18, besonders Ibn-Geira Gen. 32, 25. Ex. 23, 21 und Maim. Hilchot Jesode ha-Tora 2, 7.

1) Var. וא.

2) Var. כלי גזי.

3) Var. באדם.

4) Var. ובכבוד.

5) Var. אחריו.

6) Var. אליה.

7) Vgl. שם III, 65. S. 288, Anm. 1. More I, 21. 31. 59.

8) Var. בצל.

sind, kann den Sonnenschein sehen; aber in die Sonne selbst, wenn sie hell strahlt, kann kein Auge sehen, und wer darauf besteht, zieht sich Blindheit zu. Das ist Herrlichkeit des Ewigen, Reich des Ewigen, Schechina des Ewigen, mit Beziehung auf Gott; doch werden sie auch zuweilen auf Naturanschauungen angewendet, z. B. „Voll ist die Erde seiner Herrlichkeit“ (Jes. 6, 6); „sein Reich herrscht über Alles“ (Ps. 103, 19). In Wahrheit aber wird seine Herrlichkeit und sein Reich nur an seinen Auserwählten, seinem Kleinod, seinen Propheten sichtbar, durch die eben dem Gottesleugner die Ueberzeugung werden soll, daß Gott eine Herrschaft und ein dauerndes Reich und Kenntniß von den einzelnen Thaten der Geschöpfe habe; so heißt es in eigentlicher Bedeutung: „Der Ewige ist König“ (Ps. 97, 1), „die Herrlichkeit des Ewigen wird offenbar werden“ (Jes. 40, 4), „der Ewige wird König sein immer und ewig“ (Ex. 15, 18), „Zion zu sagen: dein Gott ist König“ (Jes. 52, 7), „die Herrlichkeit des Ewigen strahlt über dich“ (Jes. 60, 1). Auch ist nicht zu verwerfen, was über: „Die Gestalt schaut er“ (Num. 12, 8), über: „Sie sahen den Gott Israels“ (Ex. 24, 10), über: „das Werk des Wagens“, sogar was über „das Maß des Körpers“ gesagt wurde, weil dadurch die Ehrfurcht vor Gott in den Gemüthern befestigt wird, gemäß dem Worte: „Auf daß seine Furcht sei auf eurem Angesicht“ u. s. w. (Ex. 20, 17).

4. Rufari. Wird denn nicht auch, wenn der Glaube an seine Gottheit, Einheit, Allmacht, Weisheit, daran, daß Alles von ihm kommt, daß Alles seiner, er aber Keines bedarf, in die Gemüther gedrungen ist, die Ehrfurcht vor ihm und die Liebe zu ihm befestigt werden, ohne daß es solcher körperlicher Darstellungen bedürfte?

5. Meister: Solchen Einwand machen gewöhnlich die Philosophen. Wir sehen indessen, daß

יראה השמש אבל עצם השמש כעץ וכוחה לא חוכל עין להביט אליו ואם ירחק<sup>1</sup> לזה יתעור<sup>2</sup> וזהו כבוד ה' ומלכות ה' ושכינת ה' בשמות החוריים אך פעמים הושאלו גם כן למשפטים הטבעיים ואמרו מלא כל הארץ כבודו ומלכותו בכל משלה אך באמת לא יראה הכבוד והמלכות אלא על בחיריו וסגולתו ונביאיו אשר בהם<sup>3</sup> יתברר לאפיקורוס כי יש לאלהים ממשלה ומלכות קיימת וידיעה בחלקי מעשה היצורים ואמר באמת מלך ה'<sup>4</sup> ונראה כבוד ה' וימלוך ה' לעולם אלהיך ציון לאמר לציון מלך אלהיך וכבוד ה' עליך ורח ואין להרחיק כל מה שנאמר בתמונת ה' יביט ויראו את אלהי ישראל<sup>5</sup> ומעשה מרכבה<sup>6</sup> אף לא שעור קומה<sup>7</sup> בעבור מה שיש בו מהכנס מוראו בנפשות וכמו שאמר ובעבור תהיה יראתו על פניהם:

ד אמר הכוזרי והלא כשאלהותו נכנס בדעות ואחרותיו ויכלתו והכמתו ושהכל מאתו וצורך הכל אליו ושאין לו צורך אל הכל יכנס המורא ממנו והאהבה לו ולא נצטרך לגשמות הוה: ח אמר החבר זאת טענת הפילוסופים ואשר נראה מנפש

1) Var. setzt zu: עצמו.

2) Vgl. Ifkarim II, 29. 30.

3) Var. setzt zu: ובה.

4) Var. מלך ואו יאמר באמתה.

5) Beziehungen auf hagabische anthropomorphistische Deutungen der hier angeführten Schriftstellen; solche Deutungen verwirft der Autor nicht geradezu, wenn er sie gleichwohl auch nicht zu den Seinigen macht.

6) Oben III, 65. S. 286 und Ziumi zu בשלח וכו': בשר קומה.

7) (Das Maß des — göttlichen — Körpers), ein Theil des Buches Rasiel, wurde wegen seinen ungeheuerlichen, grell anthropomorphistischen Angaben schon in früher Zeit ein Ziel-punkt saraitischer (vielleicht auch islamitischer) Angriffe, gegen die hier der Autor eine Abwehr versucht. Vgl. Fürst: Gesch. des Kar. p. 36 ff. Neubauer aus der Petersbgr. Bibl. S. 14. 25. und die in נטעי נעמים S. 17. 44 mitgetheilte Antwort des Maimonides über שער קומה mit More I, 72. Ibn-Esra Josef Mora Cap. 1 und Exob. 33, 18. Nachman. Darascha ed. Jellinek p. 28. Anm.

die Seele des Menschen nur, wenn die furchterregenden Gegenstände da sind, Furcht empfindet, nicht aber, wenn nur davon erzählt wird, gleich wie man zu einer schönen Gestalt nur Liebe fühlt, wenn sie da ist, nicht aber, wenn man nur davon erzählt. Glaube nicht dem sich klug Haltenden, wenn er sagt, seine Denkkraft erhebe sich so weit, daß er bloß mit seinem Verstande, ohne eine anschauliche Sinnlichkeit, als Worte, Schrift, gesehene oder gedachte Gestalten, in das gehörige Verhältniß zu seinem Gotte sich versetzen könne. Sieh, du kannst ja nicht einmal all den Inhalt deines Gebetes bloß in Gedanken zusammenfassen, ohne zu sprechen, und kannst z. B. nicht bis hundert zählen, bloß in Gedanken, ohne zu sprechen, geschweige denn, wenn diese hundert verschiedenen Gattungen angehören. Ohne sinnliche Anschauung, welche den geistigen Zusammenhang erhält durch Beispiele und Bewegungen, würde es nicht gefaßt werden können. So stellt sich dem Propheten dar die Größe Gottes, Ewigkeit, Herrschaft, daß er Keines bedarf und daß dessen Allmacht, Barmherzigkeit, Weisheit, Leben, Alle seiner bedürfen, dessen Einheit und Heiligkeit in dem plötzlichen Anblick jener für ihn erschaffenen großen, prächtigen und erhabenen Gestaltungen dar, mit den Formen und Geräthen, die auf die Macht hindeuten, als ausgestreckte Hand, gezücktes Schwert, Feuer, Wind, Blitze, Donner, die seinem Worte dienen, die aus ihnen hervorgehende Rede, Verbote, Verkündigung des Gewesenen und des Zukünftigen; wie alle Menschen, auch Könige sich vor ihm beugen, wie alle ihre Bedürfnisse zur Genüge von ihm befriedigt werden, ohne daß etwas fehlt, wie er den Demüthigen erhöht und den Hohen demüthigt, wie

האדם<sup>1</sup> כי היא יראה בהמצא המפחידות המורגשות מה שאינה יראה כאשר יסופר לה עליהם כאשר היא אוהבת הצורה היפה הנמצאה מה שאינה אוהבת כשיספרו<sup>2</sup> עליה ואלתאמין למחזככם שיאמר כי מחשבתו מתחברת על סדר עד שיגיע אל כל העניינים הצריכים באלהות בשכלו בלבד מבדלי שיסמוך אל מורגש בראות דמיון ממלות או מכתב או מצורות נראות או מתרמות הלא תראה שאינך יכול לכלול כל ענייני תפלתך במחשבה לבדה בלתי קריאה ולא תוכל לספור עד מאה דרך משל במחשבה לבדה בלא דבור כל שכן אם תהיה המאה ממנינים מתחלפים<sup>3</sup> ולולי ההרגש שהוא כולל הסדר ההוא השכלי בדמיונות ותנועות לא היה נכלל וכן מסתדרת לנביא גדולת האלהים ויכלתו ורחמנותו וחכמתו וחיותו ותמידותו<sup>4</sup> ומלכותו ושאנינו צריך לכל ושהכל צריכים לו ואחדותו וקדושתו במה שהוא רואה פתאום ברגע אחד סגדולת הצורה ההיא הנבראת לו והודה והדרה והתכונות והכלים המורים על היכולת כיד הנטויה והחרב השלופה והאש והרוח והברקים והרעמים המשמשים במאמרו והדבור היוצא מכיניהם באזהרות ובהודעה מה שהיה ויהיה ומעמד בני האדם וחמלקים<sup>5</sup> לפניו נכנעים ויציאת כל צרכיהם מאתו יספיק להם ולא יחסר מאומה יגביה השפל וישפיל הגבוה ויפשוט ימינו

1) Was wir aber von der Seele des Menschen wahrnehmen, ist, daß . . . .

2) Var. שיספר.

3) Var. ממנינים נחלקים.

4) Var. וקיימותו.

5) Var. והמלאכים.

er seine Rechte dem Neuen entgegenhält, wie er ihnen dann zuruft: Wer weiß, vielleicht befänstigt sich Gott wieder, wie er großt und zürnt über die Bösen, Könige absetzt und einsetzt, tausendmal tausend vor ihm Dienst verrichten u. s. w. Indem der Prophet Dieses und Aehnliches in einem Augenblick sieht, werden Furcht und Liebe für sein ganzes Leben seinem Herzen eingepägt und er wird fortwährend nur von dem innigen Wunsch bewegt, es ein zweites oder drittes Mal zu sehen. Ist ja doch die zweimalige Erscheinung Gottes dem Salomon als etwas Großes angerechnet worden, da es heißt: „der ihm zweimal erschien“ (1. Kön. 11, 9). Wann je hat ein Philosoph dies durch sein Denken erreicht?

6. Kufari. Das ist nicht möglich. Mit dem Denken verhält es sich wie mit dem Erzählen von Begebenheiten. Man kann dabei nicht zwei Dinge zugleich schildern, und wenn man es könnte, so wäre es dem Hörer nicht möglich, sie gleichzeitig aufzufassen. Die Einzelheiten, die wir an einem Lande und dessen Bewohnern in einer Stunde sehen, finden in einem großen Buche nicht Platz, und doch gewinnt Liebe oder Haß gegen dies Land fast augenblicklich Raum in meinem Herzen. Hätte man mir dasselbe aus einem Buche vorgelesen, so wären diese Gefühle nicht so entstanden, abgesehen von Verwirrungen, in die das Denken durch Irrthümer, Schein, vorgefaßte Meinungen, unklare Auffassungen geräth.

7. Meister. Ja, diese Leute sind wie die Blödsichtigen, die jenes Licht nicht zu schauen vermögen, und wir müssen uns daher auf die Sehenden verlassen, die vor uns gelebt und Kraft gehabt, es zu schauen. So wie der Sehende die Sonne nicht sehen, aber doch einen andern darüber belehren und sie erfassen kann, indem er zu gewissen

לשבים ויקרא אלהים<sup>1</sup> מי יודע ישוב ונחם האלהים ויאנף ויכעס על הרשעים ויעדה מלכין ויקם מלכין לפניו אלף אלפים ישמשוניה וגומר כל זה והדומה לזה יראה הנביא ברגע אחד ויכנס המורא והאהבה חקועים בנפשו כל ימי חייו והולך כל ימי חייו חושק הומה ומבקש שיתראה אליו פעם שנייה או שלישית וכבר נחשב לשלמה לדרב גדול השחי פעמים באמרו<sup>2</sup> הנראה אליו פעמים מתי הגיע הפילוסוף אל כזה בתבונה<sup>3</sup>:

ו אמר הכוורי לא יתכן זה כי המחשבה איננה אלא כספור דברים<sup>4</sup> לא יתכן בה לתאר שני דברים יחדיו ואילו יהיה אפשר לא יתכן לשומע לכלול אותם יחד כי החלקים אשר נראה אותם מהמדינה ואנשיה<sup>5</sup> בשעה אחת לא יסבלם ספר גדול והנה נכנסה האהבה במדינה או השנאה בלבי ברגע אחד ואילו היו קוראים עלי זה בספר לא היה נכנס בנפשי כל שכן שהמחשבה מתבלבלת במה שיפגענה מן הטעות והדמיון ומדברים שקדמו ולא יודרך לה דבר שלם:

ו אמר החבר אבל הם כבעלי העינים החרוטות אשר לא יוכלו לראות האור ההוא וצריך שנסמוך על הפקחים אשר קדמונו אשר כח בהם לראותו וכמו שהפקח לא יוכל לראות השמש ויורה עליה וולתו וישיגו בהבטה אליה המנע<sup>6</sup> אלא

1) Var. אליהם.

2) Var. כמו שאמר.

3) Var. במחשבתו.

4) Var. כספור הדברים.

5) Var. וחלקיה.

6) Nicht mit Unrecht denkt Brecher hier an eine Textcorruption, da das Wort המנע unverständlich und überflüssig ist. Der Zusammenhang ist klar, daß auch der Sehende nur zu gewissen

Tageszeiten zu ihr oder an die Orte, auf die sie scheint, hinblickt, so hat auch der für das göttliche Licht Sehfähige Zeiten und Derter, wo er das Licht sehen kann. Zeiten sind die Stunden des Gebets, besonders an den Bußtagen; Derter: die Derter der Prophetie.

8. Rufari. Demnach räumlst du, wie ich sehe, den Sterndeutern ein, daß Stunde und Ort Bedeutung haben.

9. Meister. Wir leugnen ja auch nicht den Einfluß der höheren Kräfte auf irdische Ereignisse; wir räumen ein, daß der Wechsel von Werden und Vergehen von der Sphäre abhängt. Aber die Gestaltung kommt von dem, der sie leitet und führt, von dem, der sie zu Werkzeugen zur Vollführung alles dessen, was er über die Dinge bestimmt, gemacht hat, ohne daß wir die Vertheilung kennen. Der Sterndeuter behauptet, diese zu kennen und zu verstehen, und darin eben widersprechen wir ihm, und sagen, daß kein Sterblicher derartiges zu fassen vermag; findet sich übrigens in dieser Wissenschaft etwas der göttlichen, von unserer Lehre bezeichneten Weisheit Mahelommendes, so nehmen wir es gern an, und sind daher über das, was über Sterndeutung in den Schriften unserer Weisen vorkommt, beruhigt, weil wir des Glaubens sind, daß es eine Ueberlieferung von göttlicher Kraft her, und also wahr ist. Sonst stehen ja diese Ideen und Himmelsloose an Wahrheit den Loosen mit Staub nach. Also: Wer jenes Licht schaut, der ist in Wahrheit ein Prophet, der Ort, wo er es sieht,

בעתות היום ובמקומות נשקפים שהשמש וזרחת אליהם כן הפקח באור האלהי יש לו עתים ומקומות בהם רואה האור ההוא והעתים הם עתות החפלות כל שכן בימי החשובה והמקומות הם מקומות הנבואה:

ח אמר הכוזרי אם כן אני רואה אותך שאתה מודה ברבי<sup>1</sup> השעות והמקומות כחזוים:

ט אמר החבר וכי אנו דוחים שיש לעליונות מעשה בארציות אך נודה כי המשכי<sup>2</sup> ההויה וההפסד מחמת הגלגל אבל הצורות מאת מנהיגים ומוליכים והשם אותם כלים להקטת כל אשר יחפון מן ההויות מבלתי שנדע לחלק אותם והחווה טוען שהוא יודע לחלק ולהבין ואנחנו מכחישים אותו בזה ונגזור שאין בשר ודם משיג לזה<sup>3</sup> ואם נמצא מן החכמה ההיא דבר סמוך אל חכמה אלהית חוריית נקבלהו ובוה תנוה דעתנו על מה שנוכר מחכמת הכוכבים בדברי רבותינו מפני שאנחנו סבורים שהוא מקובל מכח אלהי והוא אמר<sup>4</sup> ואם לא הנה כלו סברות וגורלות בשמים ויחר אמתיים מהם הגורלות בעפר<sup>5</sup> אם כן מי שיראה האורות ההם הוא הנביא באמת והמקום אשר יראה

Tageszeiten (Morgens und Abends) in die Sonne sehen, oder die von der Sonne beschienenen Gegenstände in's Auge fassen kann. Statt בעתות הם לiest Var. בעתים מן היום.

1) Auch dieser Ausdruck ברבי ist schwer zu erklären und vielleicht ebenfalls eine Corruption. Moscato nimmt רב als Herr, so daß רבי שעה = בעלי שעה wäre; in diesem Falle läge die Schuld der Undeutlichkeit an dem Uebersetzer; gezwungener ist die Erklärung Brechers mit רובה קשה.

2) Var. משכי oder חמרי.

3) Vgl. I, 77. S. 51. III, 23. S. 233. V, 20, zweite und dritte Deklamation.

4) Bekanntlich ist der Glaube von einem Einflusse der Gestirne auf die menschlichen Schicksale, auf das Gelingen oder Mißlingen einzelner Handlungen u. s. w. auch den Talmudlehrern nicht ganz fremd geblieben; vgl. z. B. Sabb. 75 a, 156 a.

5) גורלות בעפר (bei Levi b. Gerson zu Dan. (citirt von Moscato) חכמת העפר, bei Abo Ismarim IV, גורל החול, Geomantie, oder die Kunst aus zufällig in den Sand (später auf Papier) gemachten Punkten Figuren zusammenzusetzen und aus diesen nach gewissen Regeln die Zukunft vorherzusagen.

ist in Wahrheit der Ort der Prophetie, weil es ein göttlicher Ort ist, und die Lehre, die durch ihn uns zugeht, ist in Wahrheit die Lehre Gottes.

10. Kufari. In der That räumen ja die Religionen, die nach der eurigen entstanden sind, wenn sie die Wahrheit eingestehen und sie nicht verleugnen, den Vorzug dieses Ortes ein, glauben, daß von da die Propheten gen Himmel gestiegen, daß da das Thor des Himmels, der Ort des Gerichts und die Versammlung der Seelen sei, daß die Prophetie unter den Israeliten stattgehabt, auch erkennen sie den Vorzug der israelitischen Stammväter zu, glauben an die Schöpfungsgeschichte und an Alles, was in der Schrift geschrieben, und wallfahrten nach jenem erhabenen Orte.

11. Meister. Ich hätte diese mit Völkern verglichen, die nur die Wurzeln, aber nicht alle Ergebnisse der göttlichen Gebote angenommen, wenn nicht ihre Reben mit ihren Handlungen in Widerspruch ständen. Ihre Verehrung des Ortes der Prophetie besteht eben nur in Worten; denn sie wenden sich mit Andacht Orten zu, die den Götzen angehören, wo immer zufällig eine Masse ihrer sich zusammenfindet, ohne daß da je eine göttliche Thätigkeit sichtbar geworden. Sie haben die Gesetze der alten Götzenverehrung, Feste und Feiertage beibehalten und nur die Formen geändert; diese haben sie vernichtet, nicht aber die Gesetze selbst. Fast möchte man sagen, daß der wiederholte Ausspruch Gottes: „Ihr werdet dort andern Göttern dienen,

בו הוא מקום הכוונה באמת מפני שהוא מקום אלהי והתורה אשר תבא על ידו היא תורה אמת:

י אמר הכוזרי אבל התורות אשר אחרים כאשר יודו באמת ולא יכחשוהו כלם משימים יחרון למקום ההוא ואומרים כי הוא מקום עליית הנביאים ושער השמים<sup>1</sup> ומקום מעמד הדין ושהנפשות נקבצות אליו ושהנבואה בבני ישראל אחר הודאתם בגדולת מעלה לאבותם וההודאה במעשה בראשית והמבול וכל<sup>2</sup> מה שכתוב בתורה וחוגגים אל המקום הנכבד ההוא:<sup>3</sup>

י"א אמר החבר אמנם הייתי מדמה אותם לגוי אשר לא קבלו כל חולדות המצות אך שרשיהם לולי שמעשיהם סוהרים את דבריהם ושכבודם למקום הנבואה<sup>4</sup> בדברים שהם מכוונים<sup>5</sup> אל מקומות היו לאילילים באיזה מקום שיקרה שיהיה בהם המונם לא נראה בו מעשה אלהי עם השאירם חוקי העבודות הקדומות וימי חגיהם ומועדיהם ולא שנו וולתי הצורות שהיו לשם מחו אותם ולא מחו דתותיהם עד כמעט שאומר כי כל מה שאמר הכוזרי ועבדת שם אלהים אחרים עץ ואבן

1) Var. בשמים.

2) Var. ורוב.

3) Vgl. oben II, 23. S. 125. Im Schebet Jeshuba Cap. 7 spricht Alfonso zu Thomas: „Wenn die Juden gesündigt haben, was hat dann jener heilige Ort (Jerusalem) gesündigt? Alle Sekten stimmen ja darin überein, daß er heilig sei. Die Juden sagen, daß sei der Ort, wo Gott die Schöpfung der Welt angefangen, und daß dort die Gebete eines jeden Lebenden erhört werden; die Ismaeliten nennen ihn das Thor des Himmels; die Christen sagen, daß von da die Seelen in's Paradies kämen und daß dies der Ort der Prophetie für die Propheten sei.“

4) . . . שֶׁ בְּבָרְכָם לְמָקוֹם, die bekannte Construction des nomen actionis mit einem Object und einem Subjekts-Suffixum.

5) כיון, seine Andacht, irgend wohin wenden, einen Ort als einen gottgeheiligten verehren. Diese Andacht wird von Christen und Muhammedanern Dertern zugewendet, wo früher Götzen verehrt wurden, weil sich gerade da eine große Anzahl von Glaubensgenossen zusammenfinden (Rom — Mekka u. dgl.), wo aber keine göttliche Thätigkeit sich je kund gethan.

Holz und Stein“ (Deut. 28, 64, 36) sich auf die einen bezieht, die das Holz, und auf die andern, die den Stein anbeten und denen wir leider mit der Zeit ähnlich werden. Wahr ist es aber, daß ihr Gedanke nur auf Gott gerichtet ist, wie bei Abimelech und den Bewohnern Ninive's, und auch die Philosophen nennen ja den Namen Gottes. Hat ja der Führer einer der beiden Sekten gesagt, daß er das göttliche Licht an dessen Quelle eingefogen, nämlich auf dem heiligen Erdboden, und daß er von da in den Himmel erhoben worden, und hat dann befohlen, alle Menschen zu belehren; während sie in der That sich zuerst an dieses Land wendeten, so dauerte es doch nicht lange, bis sie ihre Andacht dem Orte zuwendeten, wo ihre größte Masse war. Das ist, als wenn einer alle Menschen nach dem Orte der Sonne geleiten wollte, aber ihre Augen blüde wären, daß sie nicht sehen und den Ort derselben nicht finden können. Er führt sie nach dem Nordpol oder nach dem Südpol und sagt zu ihnen: „Da ist vor euch die Sonne, sehet sie an“, aber sie sehen sie nicht. Der Führer

ונשנה פעמים הוא רמו אל אלה אשר הם מרוממים את העץ ואשר הם מרוממים את האבן<sup>1</sup> ואנהנו עם רוב הימים משתוים<sup>2</sup> אליהם בענוותינו ואמת הוא שכוונתם אינה אלא לאלהים כמו עם אבימלך ואנשי ננוה ומחפלספים<sup>3</sup> יקראו לשם האלהים ומנהיג אחת מהשתי כחות<sup>4</sup> אמר כי השיג האורות האלהיות ההם במוצאם רוצה לומר אדמת הקדש ושמשם העלוהו אל השמים וצוה לישר אנשי העולם כלו והיה המקום כוננם<sup>5</sup> הארץ ההיא ולא נחעכב הענין כי אם מעט עד שהשיבו כוננם אל המקום אשר המונם שם הלא זה כמי שירצה לישר בני אדם כלם אל מקום השמש אבל עיניהם תרוטות ולא יכלו לראות ולא מצאו מקומה ונשא אותם אל קוטב הצפון או אל קוטב הדרום ואמ' להם השמש הנה הקבילוה תראו אותה ולא ראו אותה<sup>6</sup> והמנהיג משה עליו

1) Eine nicht unwitzige Deutung der angeführten Stellen auf das Kreuz der Christen und den in der Kaaba befindlichen heiligen Stein Habschar el-Aswad, der vom Engel Gabriel dem Abraham überbracht worden. Simon Duran führt sie in Reschet und Magen p. 25 b im Namen des Rusari an. In den censirten Ausgaben fehlt natürlich dieser Satz; in allen heißt es יוכרה ויכרה statt ויכרה ויכרה, wie es Deut. 28, 36, 64 heißt, wahrscheinlich durch Verwechslung mit der ähnlichen Stelle Deut. 4, 28.

2) Statt משתוים haben R. Israel und Brecher fehlerhaft משתני.

3) Var. ומהפילוסופים.

4) Statt מנהיג אחת haben die censirten Ausgaben הגהרים מנהיג; was aber von diesem hier ausgesagt wird, scheint besser auf den Stifter der christlichen als auf den der muhammedanischen Religion zu passen. Hiernach ist die Bemerkung zu Ez Chajim (ed. Delitsch und Steinschneider) S. 320 zu berichtigen.

5) Der abnorme Gebrauch des Artikels vor dem st. constr., welcher auch in der biblischen Sprache nicht ganz selten ist (vgl. Gesen. Lehrgeb. S. 656 ff.), tritt bei unserm Werke hauptsächlich da ein, wo die beiden Substantive fast zu einem Begriffe zusammenfließen oder bei vorangesehtem Zahlworte. So חשני נהים II, 78. S. 179. II, 80. S. 182, השני פנים III, 73. S. 293, השני IV, 5. S. 321, השכבה ורע III, 39. S. 248. — Ueber המצב המשפט vgl. Raschi Berachot 12 b. Der Sinn ist, daß für die Urchristen Palästina (Jerusalem) der Schwerpunkt ihres religiösen Lebens war, bis derselbe an Rom überging.

6) Der Sinn dieses von R. Israel und Brecher gänzlich mißverstandenen Gleichnisses ist offenbar folgender: Wenn man Jemand, der an schwachem Gesichtvermögen leidet, über die Sonne belehren, sie ihm zeigen will, so muß man ihn offenbar an einen Ort führen, wo die Sonne in ihrer vollen Kraft sichtbar ist, also in der Nähe des Aequators; widersinnig wäre es aber, ihn



Moseß (Ex. ii. i.) stellte das Volk an den Berg Sinai, um das Licht zu sehen, das sie hätten sehen können, wenn sie dazu so wie er befähigt gewesen wären; dann rief er die 70 Ältesten und sie sahen es, wie es heißt: „Und sie sahen den Gott Israel's“ (Exod. 24, 10); dann versammelte er die zweiten 70 Ältesten, auf die das Licht der Prophetie sich senkte, daß sie ihm darin gleichkamen, wie es heißt: „Und er nahm ab von dem Geist, der auf ihm war und legte ihn auf die 70 Mann, die Ältesten“ (Num. 11, 25), die nun einander bezeugten, was sie gehört und gesehen. So werden alle bösen Gedanken von diesem Volke, als wenn die Prophetie nur eine von einem Einzelnen aufgestellte Behauptung wäre, entfernt, weil unter solchen Massen keine Verabredung stattfinden kann, nicht zu gedenken, daß die Propheten selbst ganze Schaaaren waren, die mit Elischa gleich waren in dem Wissen des Tages, an dem Elia weggenommen wurde: „Weißt du, daß heute der Ewige deinen Herrn von deinem Haupte hinwegnimmt?“ (2 Kön. 2, 5), und sie Alle waren Zeugen für Moseß und ermahnten, seine Lehren zu halten.

12. Rufari. Näher stehen euch doch die Befenner der andern Religionen als die Philosophen?

13. Meister. Ebenso weit entfernt, wie ein Befenner einer Religion von einem Philosophen.

השלום העמיד ההמון אצל הר סיני לראות את האור אשר ראוהו אלו היו יכולין עליו ביכלתו ואחר כן קרא לשבעים זקנים וראוהו כמו שאמר ויראו את אלהי ישראל<sup>1</sup> ואחר כן קבץ השבעים זקנים השניים וחל עליהם מאור הנבואה מה שנשחזו עמו בו כמו שאמר ויאצל מן הרוח אשר עליו ויתן על שבעים איש הוקנים ומעידים קצתם לקצתם במה שרואים ובמה ששומעים ונחרקו המחשבות הרעות מן האומה שיחשב כי הנבואה טענה מהיחיד שטען בה כי לא יתכן לעבור ההסכמה על ההמונים ההם כל שכן שרבו והיו קהלות משתחים עם אלישע בדיעת יום לוקח בו אליהו באמר לו הירעת כי היום יי' לוקח אדניך מעל ראשך וכלם עדים למשה מורים על תורתו:

י"ב אמר הכוזרי אבל הם יותר קרובים אליכם מהפילוסופים:

י"ג אמר החבר רחוק מה שיש בין בעל התורה ובין הפילוסוף<sup>2</sup> כי

nach dem Nord- oder Südpol zu führen, wo selbst beim höchsten Sonnenstande sich die Sonne nicht über 23½ Grad über den Horizont erhebt; da bliebe sie für den Schwachsichtigen so unsichtbar wie vorher. So machten es die Stifter der christlichen und muhammedanischen Religion. Sie, die ihren für das göttliche Licht schwachsichtigen Züngern einen Begriff davon beibringen wollten, wiesen sie nicht auf das Land hin, in welchem das göttliche Licht am hellsten strahlend gesehen wird, sondern auf andere (Rom, Mekka u. dgl.), die in dieser Beziehung sich in gänzlicher Finsterniß befinden. — Statt מקומו, wie wir mit Moscato lesen, hat Ben. I מקומו, was jedenfalls unrichtig ist, da שם hier immer als femin. gebraucht ist; פאנו מקומו, was den Sinn haben könnte, daß die Schwachsichtigen keine von der Sonne beschienenen Dörter sahen. — — — חקבליהו heißt auch nicht gerade: „Stellt euch ihr gegenüber“, wie Brecher meint, sondern ist in dem Sinne aufzufassen, wie es I, 97 (S. 66) gebraucht wird, ungefähr = פָּנֵיךָ אֵלַיָּהּ (oben S. 330 Anm. 5).

1) Jehuda ha-Levi hat, nach Ibn-Esra zu Ex. 24, 11, den Zusatz וישאו dahin erklärt, daß die 70 Ältesten, obgleich sie der göttlichen Herrlichkeit ansichtig wurden, doch auch der irdischen Speise bedurften, was bekanntlich bei Moseß während der 40 Tage und Nächte nicht der Fall war.

2) Sämtliche früheren Commentatoren und Uebersetzer fassen diese Stelle so auf, als wenn der Autor nur sagen wollte, daß zwischen einem בעל תורה und einem Philosophen eine große Kluft sei. Um einen solchen Sinn zu geben, mußte es wenigstens heißen רחוק מה שיש, und dies würde auch nur den Sinn haben: „Ein kleiner Unterschied“ u. s. w. — Aber offenbar und unzweifelhaft

Jener sucht Gott um großer Vortheile willen außer der Erkenntniß Gottes, der Philosoph sucht ihn nur, um ihn richtig definiren zu können, so wie ihm daran liegt, von der Erde z. B. sagen zu können, daß sie im Mittelpunkt der großen Sphäre und nicht im Mittelpunkt der Sphäre der Sternbilder stehe und anderes Wissenschaftliche: nach seiner Meinung schadet die Unwissenheit in der Erkenntniß Gottes so viel, wie die Unwissenheit in Kenntniß der Erde, daß sie z. B. eine Fläche sei. Der ganze Nutzen besteht für ihn nur in der Erkenntniß der Dinge nach ihrer Wahrheit, um dem Thätigen Verstand ähnlich und mit ihm identificirt zu werden; ob er fromm oder ein Gottesleugner gewesen, darauf kommt es nicht an, wenn er nur ein Philosoph war. Eine der Grundlagen ihres Glaubens ist, daß Gott nichts Gutes noch Böses thue; daß man an die Nichterschaffenheit der Welt glaubt; daß man nicht annimmt, es könne die Welt, ehe sie erschaffen worden, gar nicht dagewesen sein, sondern sie habe nie aufgehört und werde nicht aufhören zu existiren, und wenn sie Gott den Schöpfer nennen, so ist das nur bildlich, nicht aber im eigentlichen Sinne des Wortes zu nehmen; wenn er sagt: Schöpfer, Bildner, so meint er Ursache, Grund; die Wirkung habe mit der Ursache nie aufgehört, da zu sein; ist die Ursache

בעל התורה מבקש האלהים לחועלות גדולות וזלזולת חועלת ידיעתו אותו והפילוסוף אינו מבקש אלא שיספרו על אמתתו כאשר הוא מבקש שיספר הארץ על הדמיון שהיא במרכז הגלגל הגדול ואיננה במרכז גלגל המולות<sup>1</sup> וזלזולת זה מהדירעות ושאר מוק<sup>2</sup> הסכלות בידיעת האלהים אלא כחוקת הסכלות בידיעת הארץ שהיא משטח<sup>3</sup> והחועלת אצלו איננה כי אם ידיעת הדברים על אמתתם להדמות בשכל הפועל וישוב הוא הוא בין שיהיה צדיק בין שיהיה אפיקורוס לא יחוש כשהיה פילוסוף ומשרשי אמונתם שהם אומרים לא ייטיב ה' ולא ירע ושיאמין בקדמות העולם ולא יראה שהיה העולם כלל<sup>4</sup> נעדר עד שנברא אבל לא סר ולא יסור ואם יקראו האלהים יחברך בורא הוא על דרך העברה לא על המוכן מהמלה אך הוא רוצה באמרו בורא ויוצר שהוא סבתו ועלחו ולא סר העלול עם העלה אם תהיה

schließen sich diese Worte des Meisters eng an die des Rufari; nachdem dieser eben ausgesprochen, daß die תהיות bei dem Israeliten näher stehen als die Philosophen, berichtet der Meister dies dahin, daß der Unterschied der תהיות von den Israeliten derselbe sei, wie der der Philosophen von den תהיות überhaupt. Und nun beschäftigt sich dieser § damit, diese beiden Verhältnisse näher auseinander zu setzen, und zwar zuerst das Verhältniß der Philosophen zur geoffenbarten Religion.

1) Bekanntlich bewegt sich die Erde um die Sonne in einer elliptischen Bahn und zwar steht die Sonne in dem einen Brennpunkte der Ellipse; die Folge davon ist, daß die Sonne uns einmal (im Sommer) entfernter, das andere Mal (im Winter) näher erscheint. Diese Erscheinung wurde nach dem ptolemäischen System, welches die Sonne (Sonnensphäre) um die Erde in kreisrunder Bahn laufen läßt, dadurch erklärt, daß der Mittelpunkt der Sonnenbahn oder der Ellipse (גלגל המולות) nicht mit dem Mittelpunkt der Weltssphäre (גלגל הגדול) d. h. der Erde zusammenfalle. Vgl. Sefod Olam 3, 4. Bei den übrigen Planeten, deren Bahnen ebenfalls Ellipsen sind, wird dieselbe Erscheinung durch Annahme von Epicheln (גלגל הקפה) erklärt. Vergl. IV, 31.

2) Der Druckfehler מה bei Roscato ist zwar nicht in den Buxtorf'schen, wohl aber in den Text R. Israels übergegangen.

3) מַשְׁטָח; so muß wahrscheinlich gelesen, und das Wort als Subst. und Deriv. von שָׁטַח betrachtet werden. Vergl. übrigens More I, 36.

4) כלל steht in Var.

nur in Kraft, so ist es auch die Wirkung; ist jene eine That, so ist es auch diese; Gott ist Ursache in That und auch seine Wirkung in That, so lange er die Ursache ist. Wenn nun auch die Philosophen so weit von uns abstehen, so kann man ihnen noch keine Schuld beimeessen, da sie doch zur göttlichen Erkenntniß nur auf speculativem Wege kommen, und dies eben das Resultat ihrer Speculation ist, und wer unter ihnen aufrichtig ist, wird zu dem Bekenner einer Religion, wie Sokrates zum Volke, sagen: „Diese eure göttliche Weisheit leugne ich nicht, aber ich gestehe, daß ich sie nicht fasse; ich verstehe mich auf menschliche Weisheit.“ — Aber jene Religionen haben sich eben so entfernt, als sie nahe sind; sonst stehen ja Zerebeam und sein Anhang uns näher, obgleich sie Götzendienst trieben; sie waren ja doch Israeliten, welche die Beschneidung, den Sabbath und die andern Gebote mit wenigen Ausnahmen, die sich in Folge ihrer Einrichtung als nothwendig zeigten, hielten. Sie glaubten doch an den Gott Israel's, der es aus Aegypten geführt; gerade wie jene, die das Kalb

העלה בכח העלול בכח ואם תהיה פועל העלול בפועל והבורא יחברך עלה בפועל ועלולו בפועל בעור שהוא עלתו אך אם יתרחקו הרוחק הזה אין להאשים אותם מפני שלא הגיעו אל הידיעה האלהית אלא בדרך הקשה וזה ממה שהביאה אליו הקשתם והמורה מהם באמת יאמר לבעלי התורה כמו שאמר סק"ראט אל העם חכמתכם ואח האלהית אינני מכחישה אך אני אומר שאינני יודעה אמנם אני חכם בחכמה אנושית<sup>1</sup> אך אלה האומות<sup>2</sup> כפי אשר קרבו רחקו ואם לא<sup>3</sup> ירבעם וסיעתו יותר קרובים אלינו והיו עובדי עבודה זרה והם ישראל נמולים שומרי שבח ושאר המצות<sup>4</sup> אלא מעט ממה

1) Dieser angebliche Spruch des Sokrates, der unten V, 14 noch einmal angeführt ist, wird von Simon Duran Magen Abot 2b außer aus unserem Autor auch aus Alfarabi's סידמותא und Ibn-Roschb's החוש והמחשך angeführt. Im Ez-Chajim des Ahron b. Elia S. 164 heißt es: ולפיכך אמר אפוקרט והוא מווקן לאנשי מדינתו איני אומר כי חכמתכם האלהית שוא אך אני אומר כי אני חכם בחכמה אנושית, wo die Editoren mit Recht abokirrt im Cokert zu emendiren vorschlugen. Ari Nohem Cap. 1: כדבר אותו פלוסוף חכמתכם האלהית הזאת איני כופר בה אבל אין דעתי נחה הימנה עד היום הזה.

2) Jetzt geht der Autor auf das Verhältniß der christlichen und muhammedanischen zur israelitischen Religion ein, und weist nach, daß ihnen, eben weil sie an eine Offenbarung glauben und die israelitische Offenbarung anerkennen, für ihre Abweichung vom wahren Glauben mehr Vorwürfe zu machen seien, als den Philosophen, denen bloß die Speculation als Quelle ihrer Gotteserkenntniß dient.

3) Var. setzt zu מה.

4) Moscato greift Abrahanel deswegen an, weil dieser (zu 1 Rön. 12, 28) die Sünde des Zerebeam — die Aufstellung der beiden Kälber zu Dan und Beerseba — in möglichst günstigem Lichte darzustellen sucht und sich dabei unter Anführung der obigen Textworte auf den Kufari beruft. Abrahanel setzt daselbst in seiner weisäufigen Weise auseinander, daß Zerebeam gar nicht die Absicht gehabt habe, die Kälber als Gegenstände der Anbetung hinzustellen; sie sollten vielmehr, ähnlich den beiden Säulen Jachin und Boas am salomonischen Tempel, welche auf David und Salomo Bezug hatten, Zeichen seiner Königswürde sein, und er habe dazu mit Bezug auf Dent. 33, 17 dieses Thier gewählt, weil er aus dem Stamme Esraim war; daß er den Israeliten befohlen, die Kälber anzubeten, sei nirgends gesagt u. s. w. — Mit Recht macht nun Moscato auf den grellen Widerspruch aufmerksam, in dem Abrahanel's Deutung mit den klaren Worten der Schrift stehe (1 Rön. 12, 28. 32), hat aber darin Unrecht, daß er nicht zugeben will, wie jedenfalls auch der Kufari die Sache wenigstens in sofern in günstigem Lichte darzustellen sucht, daß hier nur Bilderdienst, nicht Abgötterei begangen wurde; ganz ebenso, wie der Autor 1, 93. 97 (S. 69 Anm. 4) den Kalbsdienst in der Wüste darzustellen sucht (vergl. 1 Rön. 12, 28 mit Exod. 32, 8); die Parallelen aus Sanhebrin und Rosch ha-Schana, wo Zerebeam den größten Sündern gleich-

in der Wüste verfertigt. Die Bekenner anderer Religionen haben vor diesen weiter keinen Vorzug, als daß sie die Bilder verwerfen; aber da sie den Ort der Anbetung verändert und eine göttliche Thätigkeit an einem Orte suchen, wo sie sich nicht findet, so haben sie sich, abgesehen davon, daß sie viele Ceremonialgesetze verworfen, sehr weit entfernt.

14. Rufari. Wir müssen Zerobeam mit seinem Anhang von Achab und den Seinigen wohl trennen. Die Anbeter des Baal sind vollständige Götzendiener; so sagte ihnen ja auch Elia: „Ist der Ewige Gott, so geht ihm nach, wenn aber der Baal, so geht ihm nach“ (1. Kön. 18, 21). Daher waren auch die Weisen zweifelhaft darüber, wie Josafat von der Mahlzeit des Achab habe genießen können, während sie eine solche Bemerkung über Zerobeam's Anhang nicht machen. Und wenn Elia sagte: „Ich habe geeifert für den Ewigen, den Gott der Heerschaaren“ (1. Kön. 19, 10), so sprach er nicht von dem Kälberdienste, denn die Handlungen Zerobeam's und der Seinigen hatten Bezug auf den Ewigen, den Gott Israel's; ihre Propheten

שהביאם צורך ההנהגה לעבור עליהם<sup>1</sup> והם מודים באלהי ישראל המוציאם ממצרים כמו שאמרנו בעושי העגל במדבר ואין לאלה עליהם מעלה אלא בהרחקת הצורות אך כיון שהטו מקום הכוונה ובקשו הענין האלהי במקום שאינו נמצא זולת שנותם רוב המצות השמיעות כבר רחקו עד מאד:

י"ד אמר הכוזרי צריך שנבדיל בין סיעת ירבעם ובין סיעת אחאב הבדלה גדולה כי עובדי הבעל הם עובדי עבודה זרה לגמרי וכו' אמר אליהו אם ה' הוא האלהים לכו אחריי ואם הבעל לכו אחריי ובהם היו מסופקים החכמים איך היה אוכל יהושפט מסעודת אחאב<sup>2</sup> ולא אמרו כזה בסיעת ירבעם<sup>3</sup> וגם אליהו לא דבר בעבודת העגלים כאשר אמר קנא קנאתי לה' אלהי צבאות<sup>4</sup> כי סיעת ירבעם ליי אלהי ישראל היו כל מעשיהם ומה שהיה להם

gestellt wird, sind hier von Moscato am unrichtigen Orte angebracht. Der Autor will eben mit den Worten ואם לא darauf hindeuten, daß, wenn man es den ה' nicht als einen völligen Bruch mit den Lehren des wahren Glaubens anrechnen will, daß sie sich einen andern religiösen Mittelpunkt gesucht, dann Zerobeam, dessen Hauptfehler doch ein ähnlicher gewesen, uns näher stehe, als jene; er habe alle religiösen Gebote, mit Ausnahme des auf den Bilderdienst bezüglichen gehalten; jene haben alle Gebote, mit Ausnahme des vom Bilderdienst abgeschafft.

1) Als erster Beweggrund zur Aufstellung der Kälber wird von der Schrift ein politischer, nicht ein religiöser angeführt: 1 Kön. 12, 27 ff.

2) Mit Bezugnahme auf 2 Chron. 18, 2 wird Ehol. 4 b darüber discutirt, ob und wie Josafat bei Achab habe essen können, da letzterer ein zum Götzendienste übergegangener Israelit gewesen (מומר ל"א).

3) Dies Argumentum a silentio findet Moscato nicht ohne Grund befremdend, da der Talmud ja keine Gelegenheit gefunden, dergleichen zu sagen, indem nicht erzählt wird, daß ein frommer Israelit bei Zerobeam gegessen habe; vielleicht, meint Moscato, bezieht sich der Autor auf 1 Kön. 13, 7 ff., wo der Prophet als Grund dafür, daß er die Einladung des Zerobeam zur Mahlzeit da zu bleiben, nicht annimmt, ein spezielles Verbot Gottes anführt. R. Israel findet auch diesen Ausweg nicht befriedigend, da der Prophet überhaupt „an diesem Orte weder Brod essen noch Wasser trinken soll“; nach seiner Ansicht beziehen sich des Autors Worte: ולא אמרו כזה darauf, daß nirgend im Talmud Zerobeam ein מומר ל"א genannt wird, wie Achab.

4) Daß Elia nicht über den Kälberdienst geeifert, ist aus der Schrift deutlich zu ersehen; daß aber kein Prophet dies gethan, wie R. Israel meint, wird durch Stellen wie Jos. 8, 3—6. 10, 5. 13, 2 widerlegt.

waren Propheten des Ewigen, wogegen Achab's Propheten Baalspropheten waren. Stand doch Jehu, Sohn des Nimshi, auf, um Achab's Werke zu vernichten, und verfuhr dabei mit der bekannten Sorglichkeit und Schlaueit, indem er sagte: „Achab hat dem Baal wenig gebient, Jehu wird ihm viel dienen“ (2. Kön. 19, 18), und rottete in der That das Andenken des Baal aus; aber an die Kälber legte er keine Hand. Also die Verfertiger des ersten Kalbes, der Anhang des Jerobeam, die Verehrer der Höhen und des Bildes des Michä beteten nur den Gott Sfrael's an, freilich in einer sündhaften, todeschuldigen Weise; gleich als wenn jemand seine Schwester aus Noth oder Lust heirathet und dabei die bezüglichlichen Trauungsgefeße beobachtet, die Gott befohlen; oder als wenn jemand Fleisch eines Schweines ißt, aber die Gefeße über Schlachtung, Blut und die sonstigen von Gott befohlenen Speisefefeße hält.

15. Meister. Du hast hiermit über einen zweifelhaften Punkt Licht verbreitet, der es freilich für mich nicht war. Indeß sind wir ganz von unserem Gegenstand, den Prädikaten Gottes, abgekommen und wollen zu ihm zurückkehren. Ich will dir die Sache durch ein Gleichniß deutlicher machen. Die Sonne ist sich gleich, während die Beschaffenheit der ihr Licht empfangenden Körper verschieden ist. Auf sehr vollkommene Weise nehmen ihr Licht auf: Perlen und Edelsteine z. B., reine Luft, Wasser; solches Licht heißt durchsichtiges; an polirten Steinen und glatten Flächen zurückstrahlendes Licht; an Bäumen, der Erde u. A. sichtbares Licht; an allen Dingen im Allgemeinen Licht ab-

מהנביאים היו נביאי ה' ונביאי אחאב<sup>1</sup> נביאי הבעל וכבר קם יהוא בן נמשי למחות את מעשי אחאב והשתדל להשתדלה ההיא בתחבולה ההיא באמרו אחאב עבד הבעל מעט יהוא יעבדנו הרבה עד שמחה וזכר הבעל ולא שלח יד בעגלים<sup>2</sup> ועושי העגל הראשון<sup>3</sup> וסיעת ירבעם ובעלי הבמות ופסל מיכה<sup>4</sup> לא היו מכוונים<sup>5</sup> רק לאלהי ישראל אך עם עברה שחייבין עושיה מיתה כמי שנושא את אחותו לצורך או להאזהר אבל הוא מקיים כל מצות הנשואים כאשר צוה בהם האלהים או כמי שאוכל בשר החזיר אבל הוא נוהר בשחיתה ומן הדם<sup>6</sup> וזולתו מתנאי המאכלים כאשר צוה<sup>7</sup>:

ט"ו אמר החבר הנה העירות על מקום ספק ואין אצלי בו ספק<sup>8</sup> וכבר יצאנו מענינו במדות וצריך שנשוב אליו ואוסיף לך ביאור בדמיון מהשמש שהיא אחת אך מתחלפים מערכות<sup>9</sup> הגשמים המקבלים אותה ואשר יקבל אורה קבל שלם יותר הפנינים והשוהם על הדמיון והאוויר הצח והמים ויקרא בזה אור נוקב ויקרא באבנים הוכות והשטחים הקלליים<sup>10</sup> אור בהיר על הדמיון ובעצים ובארץ וזולתם אור נראה

1) Var. setzt zu: דהי.

2) 2 Kön. 10, 29.

3) Nämlich des in der Wüste verfertigten.

4) Richter 17.

5) Var. setzt zu: כלם.

6) Var. setzt zu: וגיר הנשה.

7) Var.: כו בו.

8) Darin, daß der Autor die Auseinandersetzung von §. 14 dem Rufari in den Mund legt, und in den Worten, die er darauf erwidert, liegt gleichsam eine Rechtfertigung dafür, daß etwas, was aus dem Früheren schon klar war, noch einmal ausgeführt wurde.

9) Var.: יחסי.

10) קללי, Derivat des nur Ezéch. 1, 7. Dan. 10, 6 vorkommenden קלל, das nach den meisten Auslegen: glänzend, geglättet bedeutet.

folut, ohne eine specielle Bezeichnung. Das absolute Licht ist, wie schon gesagt, Elohim; das durchsichtige Licht ist der Name ה', mit Beziehung auf das Verhältniß zwischen ihm und den vollkommensten der irdischen Geschöpfe, nämlich den Propheten, deren reine Seelen seinem Lichte empfänglich es durch sich hindurchgehen lassen, wie das Licht der Sonne Edelsteine und Perlen durchdringt. Solche Seelen sind gebildet und gestaltet aus dem Samen Adam's, wie schon erklärt ist, und dieses Kleinod und dieser Kern pflanzt sich von Geschlecht zu Geschlecht, von Zeit zu Zeit fort, während die Masse der übrigen Menschen außerhalb dieses Kernes sich wie Schalen, Blätter, Harze u. s. w. aussonderte. Der Gott dieses Kernes heist nun speciell ה', und weil er an Menschen haftete, so wurde nach Vollendung des Schöpfungswerkes ihm der Name Elohim beigelegt, also: ה' אלהים, was unsere Weisen ausdrücken: „Der volle Name genannt über die volle Welt.“ Die Vollendung der Welt bestand eben im Menschen, als dem Kerne alles von ihm Geschaffenen. Was mit dem Namen Elohim bezeichnet ist, wird kein Mensch von Einsicht leugnen. Der Widerspruch trifft nur den Namen ה', weil die Prophetie etwas Unbegreifliches und schon an Einzelnen, geschweige an einer Masse Befremdliches ist; einen solchen Widerspruch erhob Pharao, indem er sagte: „Ich kenne den Ewigen nicht“ (Ex. 5, 2), als wenn er eben unter dem Worte „Ewiger“ verstanden, was wir mit „durchsichtiges Licht“ bezeichnet, und als wenn dieses Wort ihm einen Gott vorgestellt, dessen Licht an den Menschen haftet und durch sie hindurch strahlt. Daher sagte Moses dann weiter: „der Gott der Hebräer...“, mit Bezugnahme auf die Väter, für deren Prophetie und Herrlichkeit Zeugen da waren; „Gott“ war ein, wie man sieht in Aegypten gangbarer Name, wie Pharao zu Joseph sagte: „Nachdem Gott dir alles dies verkündet hat“ (Gen. 41, 39), „ein Mann, in dem der Geist Gottes ist“ (Gen. 41, 38). Denke dir, ein Mensch sähe allein die

ובכל הדברים בכללות אור סחם בלתי שם מיוחד והאור הסחם הוא כמו אמרנו אלהים כאשר התבאר והאור הנקב הוא כמו שם ה' מיוחד<sup>1</sup> ביחס אשר בינו ובין השלם שבכל בריאותו בארץ רוצה לומר הנביאים אשר נפשותם זכות מקבלות לאורו יעבור בהם כעבור אור השמש בשוהם ובפנינים ואלה הנפשות יש להם מוצא ומחצב מורע אדם כאשר התבאר<sup>2</sup> ונמשכת הסגולה והלב דור אחר דור וזמן אחר זמן ויצא המון בני אדם וזלח הלב ההוא קלפות ועלים ושרפים וזולתם ונקרא אלה הלב הזה בפרט ה' ובעבור הדבק באדם הועתק שם אלהים אחרי כלות מעשה בראשית אל ה' אלהים וכמו שאמר רבותינו נקרא שם מלא על עולם מלא<sup>3</sup> ושלמות העולם לא היה כי אם באדם אשר היה לב כל מה שקדם לו והענין הנרצה באלהים לא יכחיש אותו מי שיש לו דעת אך חפול ההכחשה ביי מפני שהנבואה מופלאה נכרייה ביהידים כל שכן בהמון ועל זה הכחיש פרעה ואמר לא ידעתי את יי כאלו הבין סמלת יי מפורש מה מהאור הנקב והורה אותו על אלה ידבק אורו בבני אדם ויעבור בהם והוסיף לאמר לו אלהי העברים רמו אל האבות אשר העידו להם עדים בנבואה ובכבוד אבל אלהים הנך רואהו שם נוהג במצרים כאשר אמר פרעה ליוסף אחרי הודיע אלהים אותך את כל זאת איש אשר רוח אלהים בו כאשר אם

1) Statt שם נקב ה' שם נקב Var. שם נקב.

2) I, 47. 95. 115.

3) Vgl. Ber. R. Cap. 11 f. 11 c (ed Amst.). Ganz mit unserm Autor übereinstimmend faßt diesen Ausspruch Ibn-Esra Gen. 2, 12 auf: „Zum ersten Vers bis gebraucht die Schrift den Namen Elohim, und dann den erhabenen Namen (ה') in Verbindung mit demselben; wie passend sind die Worte unserer Alten: „Der volle Name genannt über die volle Welt“; denn „vorher war keine Kraft da, welche diesen Namen (ה') aufnehmen konnte.“

Sonne, die Dertter, an denen sie aufgeht und die sie durchläuft; wir aber hätten sie nie gesehen, und handthierten im Schatten und Nebel, sähen aber sein Haus lichter als die unseren, weil er den Lauf der Sonne kennt, und Fenster und Gitter danach einrichtet, sähen auch seine Saaten und Pflanzungen besonders gedeihen. Nun sagte er zu uns, das sei die Folge davon, daß er Kenntniß von der Sonne habe; wir widersprächen dem und sagten: „Was ist denn das mit ihr? wir wissen wohl von dem Licht und dessen großem Nutzen, aber der kommt uns nur durch Zufall“; er aber sagte: „Ich erhalte von ihr, was ich will und wann ich will, weil ich ihre Ursache und Bewegung kenne; wenn ich mich auf sie einrichte und vorbereite und in allen meinen Handlungen gewisse mir bekannte Zeiten innehalte, so geht mir von ihrem Nutzen nichts verloren, wie ihr ja seht“. — Der Name ה' ist derjenige, für den „Angesicht“ gebraucht wird: „Mein Angesicht wird gehen“ (Ex. 33, 14), „wenn dein Angesicht nicht geht“ (Ex. 33, 15); ein Wunsch, der identisch ist mit „Der Ewige gehe doch in unserer Mitte“ (Ex. 34, 9). „Gottes“ Thun kann durch Speculation erfasst werden, denn der Verstand lehrt, daß die Welt einen Herrscher und Regierer habe; unter den abweichenden Meinungen, welche die Speculation unter den Menschen erzeugt, hat dann die der Philosophen am meisten für sich. Aber „des Ewigen“ Thätigkeit ist nicht durch Speculation zu erfassen, sondern nur durch prophetische Anschauung, die den Menschen gleichsam von seiner Gattungsgegnossen trennt, ihn der Engeltung nahe bringt und einen andern Geist ihm einhaucht: „Du wirst in einen andern Mann verwandelt werden“ (1 Sam. 10, 6), „Gott verwandelte ihm ein anderes Herz“ (1 Sam. 10, 9), „der Geist bekleidete“ (Nicht. 6, 34), „Gottes Hand kam über mich“ (Ezech. 37, 1), „williger Geist“ (Pf. 51, 14), wo „Geist“ Bezeichnung für den heiligen Geist ist, der über den Propheten kommt oder über

היה אדם אחד יראה השמש לבדו ויראה מקומות וריחחה ומקומות מרצחה ואנחנו לא ראינוה מעולם אבל אנחנו משחמשים בצל ובענן<sup>1</sup> ונראה ביתו מאיר יותר מבתנו בעבור ידיעתו במהלך השמש ויקבע לה חלונות ואשנבים כפי רצונו וכן נראה זריעותיו ונטיעותיו<sup>2</sup> מצליחות ואמר לנו כי זה בעבור דעתו בשמש והיינו מכהישין בזה ואומרים מה היא אבל אני יודעים האור ותועלותיו רבות אך הם באות אלינו במקרה והוא אומר יבואני ממנה מה שאני חפץ ובעת שאחפץ בעבור שאני יודע סבתה ואיך מהלכה וכאשר אומן לה ואציע ואשמור בכל מעשי בעתים ידועים אצלי אינני חסר מחועלחה כאשר אחם רואים ושם ה' היא המכונה בפנים באמרו פני ילכו ואם אין פניך הולכים והוא הענין המבוקש באמרו ילך נא ה' בקרבנו וענין אלהים יושג בהקשה כי השכל מורה שיש לעולם מושל ומסדר ונחלקים בזה בני אדם כפי הקשוחם והקרוכשברעות בודעת הפילוסופים אבל ענין ה' לא יושג בהקשה אך בראיה ההיא הנבואית אשר בה ישוב האדם כמעט שיפרד ממנו וידבק במין מלאכיותכנס בורוח אחרת<sup>3</sup> כמו שאמרונהפכת לאיש אחר ויהפוך לו אלהים לב אחר ורוח לבשה והיתה עלי יד ה' ורוח נדיבה ורוח כנוי על רוח הקודש הלבשת הנביא בעת הנבואה והנויר<sup>4</sup> והמשיח

1) Die Wendung, die hier das schon oft gebrauchte Gleichniß von der Sonne nimmt, ist oben §. 3 S. 316 angedeutet worden.

2) נטיעות נטעין in Var. I.

3) Maim. S. Jesode ha-Tora 7, 1: „Sobald der heilige Geist auf dem Propheten ruht, versetzt sich seine Seele auf die hohe Stufe der Engel, welche Schim genannt werden; er wird in einen andern Menschen verwandelt und wird sich dessen bewußt, daß er nicht mehr ist, wie er war, sondern erhaben ist über die Stufe der andern weisen Menschen“. Vgl. auch Mebat Sizchaf c. 15.

4) Wie z. B. Simson, bei dem es heißt: Und der Geist Gottes fing an ihn zu bewegen (Nicht. 13, 25).

den Nasir, oder über den Gesalbten, wenn er — durch einen Propheten — zum Hohenpriester oder zum König gesalbt wird, oder wenn er dem Priester mittelst Urim we = Tummim etwas Geheimes verkündet. Dann weichen aus dem Herzen eingewurzelte Zweifel, die er früher über Gott hegte; er lächelt über jene Speculationen, durch die man zur Göttlichkeit und Einheit zu gelangen sich bemühte. Dann wird der Mensch ein Gottesdiener, fest an dem Verehrten anhängend, und gern sein Leben für diese Liebe hingebend, weil die Süßigkeit dieses Zusammenhanges gar so groß ist, wie andererseits der Schaden und der Schmerz über die Trennung von ihm. Ganz im Gegentheil sehen die Philosophen in der Verehrung Gottes nur die Beobachtung sittlicher Gebote und die Liebe zur Wahrheit, erheben ihn über die anderen Wesen nur so, wie man die Sonne über alles Sichtbare stellt, und glauben, daß Gottesleugnung nicht mehr bedeute, als die niedrige Gefinnung, die sich in Lügenhaftigkeit kund giebt.

16. Rufari. Nun ist mir der Unterschied zwischen „Gott“ und „Ewiger“ klar geworden und ich sehe ein, wie sich der Gott Abraham's vom Gott des Aristoteles unterscheidet. Nach dem „Ewigen“ sehnen sich die Gemüther durch Gefühl und Anschauung, zu „Gott“ lenkt bloß die Speculation. Jenes Gefühl bringt die Menschen, die zu ihm gelangt sind, dahin, daß sie ihr Leben für ihre Liebe zu ihm hingeben, und für sie sterben; während jene Speculation die Verehrung Gottes nur so lange als Pflicht hinstellt, als sie nicht schadet und keinen Schmerz verursacht. Man kann es dem Aristoteles nicht verargen, wenn er über die Ausföhrung göttlicher Gebote spottet, da er zweifelhaft ist, ob Gott Kenntniß davon hat.

17. Meister. In der That litt ja Abraham Ur Casdim und die Verbannung und die Beschneidung und die Entfernung des Ismael und das Binden des Isaaß, um ihn zu schlachten, weil er das, was er von der göttlichen Thätigkeit sah, durch das Gefühl, nicht durch Speculation auffaßte; er

schenkte sich Lichונה או למלוכה עת שימשחנו הנביא או עת שיעורנו האלהים וישיירוהו בדבר מן הדברים או בעת הודעת הכהן במדע הנעלם אחר שישאל באורים ותומים ואו יסורו מלב האדם הספקות הקודמות אשר היה מסתפק באלהים וילעג להקשות ההם אשר היו רגילות להניע בהם אל האלהות והייחוד ואו ישוב האדם עובד חושק בנעברו ומסור נפשו להריגה על אהבתו לגדול מה שהוא מוצא מערכות הדביקה בו והנוק והצער בהתרחק ממנו בהפך הפילוסופים שאינם רואים בעבודתו כי אם מסור טוב ודבר האמת בגדלו על שאר הנמצאות כמו שראוי לגדל השמש על שאר הנרא' ושאינ בכפירה באלהים יותר מפחיתות הנפש הרוצה בכוב:

ט"ז אמר הכוזרי כבר התבאר לי ההפרש בין אלהים וי' והבינותי מה בין אלהי אברהם ואלהי ארסטו ושי' תכספנה לו הנפשות בטעם וראיהו אלהים יטה אליו הקשה והטעם ההוא יביא מי שגניע אליו שימסור נפשו על אהבתו ושימות עליה והקשה הוואת היא ראייה כי רוממותו חובה בעוד שלא הוצק ולא יגיע בעבודה צער ואין להאשים ארסטו כשהוא לועג על מעשה הנימוסים אחר שהוא מסופק אם ידע האלהים אותם:

י"ו אמר החבר ובאמת<sup>2</sup> סבל אברהם אור כשרים והגרות והמילה והרחקת ישמעאל ועקידת יצחק לשחוט אותו כי ראה מן הענין האלהי מה שראה טעם לא הקשה וראה

1) Vgl. Simon Duran: Magen Abot 4 a unten.

2) Die Leiden, die Abraham zu dulden hatte, werden hier erwähnt, weil eben der Rufari es als Folge einer bloß philosophischen Gotteserkenntniß angegeben, daß man keine Leiden dafür zu ertragen sich veranlaßt sieht.



sah ein, daß Gott kein Theil seiner Thätigkeit entging, sah, daß er ihn für seine Frömmigkeit augenblicklich belohnte, daß er ihm den rechten Weg in allen seinen Handlungen zeigte, da er ohne seine Erlaubniß nichts früher oder später that! Mußte er da nicht über seine früheren Speculationen lächeln? Das ist ja die Erklärung unserer Weisen über: „Er führte ihn nach Außen“ (Gen. 15, 5), daß er zu ihm gesagt: „Geh heraus aus deinem Astrologenthum“, d. h. er befahl ihm, alle seine speculativen Studien über die Sternkunde und dergl. zu verlassen, und dem Dienste dessen anzu-  
hängen, den er durch das Gefühl erkannt, wie es auch heißt: „Fühlet und sehet, daß gut ist der Ewige“ (Ps. 34, 9); mit Recht heißt es daher Gott „Israël's“, weil eine solche Anschauung bei Andern nicht gefunden wird; auch „Gott des Landes“ (Israël), weil es in seiner Luft, seinem Erdboden, seinem Klima eine besondere Kraft hat, die zu jener Anschauung verhilft, mit allem dem, was damit zusammenhängt, und was sich mit der Pflege des Erdbodens und Vorbereitung zum Gedeihen einer Gattung vergleichen läßt. Wer dem göttlichen Gesetze nachgeht, der folgt den Männern dieser Anschauung nach und findet trotz der Einfalt ihrer Worte und der Härte ihrer Gleichnisse, Be-

שאיך דבר ממנו נעלם מחלקי מעשיו וראה שהוא גומל אותו על צדקתו לרגעים<sup>1</sup> ומורה אותו הדרך הישרה בכל מעשיו עד שלא היה מקדים ומאחר כי אם ברשותו ואיך לא ילעג להקשותיו הקדומות כאשר דרשו רבותינו וזכרונם לברכה ביוצא אותו החוצה אמר לו צא מאצטגנינות שלך<sup>2</sup> רוצה לומר שצויו לעווב כל חכמותיו ההקשיות מחכמת הכוכבים ויולתם יידבק בעבודת מי שהגיע אליו בטעם כמו שאמר טעמו וראו כי טוב יי' ובאמת נקרא אלהי ישראל מפני שהראות הוא נעדרת בוולתם ונקרא אלהי הארץ<sup>3</sup> בעבור שיש לה כח מיוחד מאירה וארצה ושמה עוזרים על זה עם הרברים החלשים בה אשר הם כעבודת האדמה וההצעה להצלחת המין הזה<sup>4</sup> וכל מי שדרך הנימוס האלהות הוא הולך אחר בעלי הראות הוא יונחו נפשותם להאמין להם עם חמימות דבריהם ועוובי

1) Vgl. oben II, 20. S. 111 Anm. 3.

2) Sabbath 156a: „Abraham sprach vor Gott: Ich habe durch mein astrologisches Wissen ersehen, daß ich keinen Nachkommen haben werde; da sprach Gott zu ihm: Geh heraus aus deiner Astrologie, kein Sternbild hat auf Israel einen Einfluß.“ — Aehnlich Ber. R. Cap. 44 f. 38a: „Ein Prophet bist du und kein Astrolog.“ Vgl. auch IV, 27.

3) 2 Kön. 17, 27.

4) Ibn Ezra Exod. 25, 40: „Wir wissen, daß die Wirklichkeit der Seele sich über den ganzen Körper erstreckt, daß es aber auch Derter am menschlichen Körper giebt, die durch die vom Gehirn zu ihnen gehenden Nerven lebhafter empfinden, als andere, wie Augen und Ohren, während Knochen und Leber kein Gefühl haben; so ist nun das Herz für die Einwirkung der Seele am empfänglichsten, und darum sind so viele Glieder zu dessen Dienste bestimmt. Und eben so wissen wir, daß, während Gottes Herrlichkeit die ganze Erde erfüllt, es doch Derter giebt, an denen der göttliche Einfluß stärker zu Tage kommt, als anderswo, und zwar aus zweifachen Ursachen: erstens vermöge der Beschaffenheit des Empfangenden und dann vermöge der höchsten Kraft, die sich auf den Empfangenden ergießt; danach ist der Ort für den Tempel auserwählt worden.“ Derselbe zu Gen. 28, 16: „der Sinn ist: Es giebt Derter, wo Wunder gesehen werden können; ein Geheimniß, das ich nicht erklären darf.“ Derselbe zu Deut. 31, 16: „Wir wissen, daß Gott Einer ist und die Verschiedenheit in den Kräften der Empfangenden liegt; Gott verändert seine Werke nicht; denn sie alle sind mit Weisheit; zur Verehrung Gottes gehört auch die Empfangskraft nach Maßgabe eines jeden Ortes zu bewahren; daher heißt es: die Weise des Gottes des Landes. Der Gegensatz (der Empfänglichkeit) des Ortes ist Blutshande“ (vgl. Lev. 18, 27 und Nachmanides zu dieser Stelle).

ruhigung für seine Seele in dem Glauben an sie, wie er sie in dem Glauben an die Philosophen trotz ihrer scharfen Unterscheidungen und anmuthigen Redewendungen, und der von ihnen gegebenen Beweise nicht findet. Die Menge geht doch nicht diesen nach, als ob ihre Seelen die Wahrheit ahnten; denn: „Erkannt werden Worte der Wahrheit.“

18. Rufari. Ich sehe, daß du in deiner Anklage gegen die Philosophen ihnen das Gegentheil von dem zuschreibst, was von ihnen allgemein bekannt ist. Man sagt ja gerade von jedem, der sich zurückzieht und absondert, er sei ein Philosoph geworden, oder gehe der philosophischen Ansicht nach, und du willst ihnen alles Gute absprechen.

19. Meister. Ja, wie ich dir gesagt: die Grundlage ihres Glaubens ist, daß die höchste Glückseligkeit des Menschen nur in speculativer Erkenntniß und Erlangung der gedachten Realitäten durch Verstand in Kraft bestche, der dann zum Verstand in That, dann in ausgeflossenen Verstand, nahe dem Thätigen Verstand, übergeht, und sich vor der Vernichtung nicht fürchtet. Das könne vollständig nur erreicht werden, wenn man sein Leben in Forschung und anhaltendem Denken zubringe, was sich wieder mit weltlicher Beschäftigung nicht vertrage. Darum suchten sie, sich vom Gelderwerb, von Größe, von Vergnügungen, von Kindern loszusagen, um nicht in der Erkenntniß gestört zu werden. Hat nun der Mensch dies Ziel der Erkenntniß erreicht, so kümmert er sich nicht um das, was er thut. Sie fürchten ja Gott nicht, um Lohn für diese Furcht zu bekommen, glauben auch nicht für Diebstahl oder Mord Strafe zu empfangen, sondern sie befehlen das Gute und verbieten das Böse vom Standpunkte des Angemessenen und des Lößlichen aus, um dem Schöpfer ähnlich zu werden, der Alles auch auf gute Weise angeordnet, der Vernunftgesetze gegründet, nämlich sociale Einrichtungen, die nicht Pflichten sind, sondern eben nur auf Uebereinkommen für ein Bedürfniß bestehen.

משליהם מה שלא ינחו להאמין לפלוסופים עם דקות חקיהם ויפי סדר חבוריהם ומה שנראה עליהם מהמופת אך אין ההמון הולכים אחריהם כאלו<sup>1</sup> הנפשות מתנבאות באמת וכמו שאמר נכרים דברי אמת<sup>2</sup>:

י"ח אמר הכוזרי אני רואה אותך מגנה הפילוסופים ומיחס אליהם הפך מה שנתפרסמו בו עד שכל מי שנבדל ונפרש יאמר עליו ששב פילוסוף או הולך על דעת הפילוסופים ואחה שולל מהם כל מעשה טוב:

י"ט אמר החבר אבל מה שאמרתי לך הוא שורש אמונתם כי תכלית ההצלחה לאדם איננו כי אם המדע העיוני והגעת הנמצאות מושכלות בשכל בכח וישוב שכל בפועל ואחר כן שכל נאצל קרוב לשכל הפועל ולא ירא הכליון וזה לא ישלם אלא בכלות הימים במחקר והחמדת המחשבה וזה לא יתכן עם עסקי העולם על כן הם רואים שיפרשו מהממון והגדולה וההנאה והבנים כדי שלא יטרדו אותם מן המדע וכאשר יהיה האדם יודע התכלית ההיא המבוקשת מהמדע לא יחוש על מה שהוא עושה כי הם אינם יראים לקבל גמול על היראה ההיא ואינם חושבים שאם היו גוולים או רוצחים היו נענשים על זה אבל צו על הטוב והזהירו מן הרע בדרך הראוי והמשובח ולהתדמות לבורא אשר סדר הדברים על הדרך הטוב וקבע<sup>3</sup> הנימוסים השכליים והם ההנהגות שאינם חובות אך הם

1) התבאר דבר, eine Ahnung von etwas haben, unbewußt eine Wahrheit erkennen.

2) Sota 9 b.

3) Var. וקבע.

Das ist aber auf unsere Lehrer nur in den socialen Theilen anwendbar. Uebrigens ist auch in der Lehre von der Religion erklärt, was sich mit einer Bedingung verträgt oder nicht.

20. Rufari. Das Licht, von dem du sprichst, ist so untergegangen, daß man sich nicht denken kann, es werde wieder erscheinen; es ist so verloren, daß an ein Wiederbringen desselben nicht gedacht werden mag.

21. Meister. Untergegangen ist es nur in den Augen derer, die uns nicht mit klarem Auge beschauen, und die aus unserer Gedrücktheit, Armuth und Zerstreuung Beweise für das Erlöschen unseres Lichts, so wie aus der Größe der Andern, ihrer weltlichen Macht und Herrschaft über uns Beweise für das Dasein ihres Lichtes entnehmen.

22. Rufari. Ich habe davon keinen Beweis bringen wollen, weil ich sehe, daß jede der beiden einander bekämpfenden Religionen groß und mächtig ist, und die Wahrheit doch bei einander widerstreitenden Extremen entweder nur bei einem oder bei keinem sein kann. Bei der Erklärung der Stelle „Siehe mein Knecht ist beglückt“ (Jes. 53, 1) hast du ja schon nachgewiesen, daß der göttlichen Thätigkeit Armuth und Niedrigkeit mehr zukommt, als Größe und Stolz. Und dies wird an jenen zwei Religionsparteien selbst sichtbar. Die Christen rühmen sich nicht der Könige, der Helden, der Reichen, sondern der Männer, die Jeschu alle die lange Zeit nachfolgten, ehe sein Glaube feste Wurzel gefaßt; diese Männer gingen in die Verbannung, mußten sich verbergen, den Tod erleiden, wo man sie fand, duldeten für die Befestigung ihres Glaubens unendliche Verachtung und tödtliche Leiden; und sie sind es, mit denen sie sich jetzt segnen,

מוחנים אלא בעת הצורך<sup>1</sup> ואין<sup>2</sup> החורה אלא בחלקים מנהגיים וכבר נתבאר בחכמה התורויה מה שסובל התנאי ומה שאיננו סובלו<sup>3</sup>:

כ אמר הכוזרי שקע האור והוא אשר אחת מספר שקיעה שהדעת מרחקת שיראה עוד ואבר אבידה שהשבתה אינה<sup>4</sup> עולה במחשבה:

כ"א אמר החבר איננו שוקע אלא בעיני מי שאינו רואה אותנו בעין פקודה ומביא ראייה מדלוחינו ועניינו ופוזרינו שנשקע אורנו ומגדולת זולתנו והשגתו לעולם ומשלו בנו כי יש לו אור:

כ"ב אמר הכוזרי לא הבאחי מזה ראייה מפני שאני רואה שחי האומות החולקות זו על זו יש לכל אחת מהם גדולה וממשלה ולא יתכן שיהיה האמת בשתי קצוות חסות<sup>5</sup> אלא או באחת מהם או אינו באחת מהן וכבר פירשת בהנה ישכיל<sup>6</sup> עברי מה שהורה שהדלות והשפלות יותר ראוי בענין האלהי מהגדולה והגאווה והוא גם כן גלוי בשתי האומות כי הנוצרים אינם מתפארים במלכים ולא בגבורים ולא בעשירים אבל באנשים ההם שהלכו אחר ישו כל הימים הארוכים אשר לא נקבעה בהם דתו והיו האנשים ההם גולים ונחבאים ונהרגים בכל מקום שמצאו וסבלו על חוק אמונתם ענינים מופלאים מן הבו וההרג והם אשר בהם מתברכים

1) Die philosophischen Moralgeseze haben alle die Bedingung bei sich, daß sie nicht gelten zur Zeit der Noth; wörtlich würde man übersetzen: Jedoch haben sie die Bedingung: „Aber zur Zeit der Noth (ist das nicht gültig)“.

2) Var. setzt zu פן.

3) Bezugnahme auf die Bestimmungen, wonach es unter Umständen erlaubt oder sogar Pflicht ist, Gebote zu übertreten, oder ein Gebot vom andern verdrängen zu lassen.

4) Statt אינה liest Fano אליה, Ven. I אליה, was beides keinen Sinn giebt; statt אינה hat Moscato auch die Lesart בליה.

5) Var. הקצות.

6) II, 34—44. Ueber den Abgang in diesem und dem folgenden §. vgl. I, 113 ff.

ומכבדים מקומותם ומקומות הריגתם  
ובונים הבמות על שמותם וכן עוזרי  
בעלי דת ישמעאל סבלו מן הכוז  
הרבה עד שנעזרו ובהם הם מתפארים  
ובשפלותם ובמותם על עזר דתם  
משחבחים לא במלכים המחגדלים  
בממונם וגדולת ענינם אך באשר<sup>1</sup> היו  
לובשים הכלים ואוכלים השעורים  
מבלי שבעה אבל היו עושין כל זה  
עם תכלית הברדלם אל האלהים ואלו  
הייתי רואה היהודים עושים זה לשם  
האלהים הייתי אומר כי יש להם מעלה  
על מלכות בית דוד מפני שאני זוכר  
מה שלמדת<sup>2</sup> במאמר אחדארכאושפל  
רוח כי אור האלהים איננו חל כי  
אם בנפשות הנכנעים;

כ"ג אמר החבר הדין עם שותפיה<sup>3</sup> בזה מפני שאנחנו סובלים הגלות מבלי תולדה אבל חשבתי בחשובים ממנו שהם היו יכולים לרחות הבו והעבדות מעל נפשותם במלה שאמרו מבלי טורח וישובו בני חורים ותרומם ידם על מעבדיהם ואינם עושים זה אלא בעבור שמירת תורחם הלא דיבקורבה הוואת להפניע ולכפר עונות רבות ואלו היה מה שאחזק מבקש ממנו לא היינו מתעכבים בגלות הווא עם מה שיש לאלהים בנו סוד וחכמה כחכמת גרנר<sup>4</sup>

2) Nicht in diesem Werke selbst, sondern in dem Unterrichte, den der König und das Volk überhaupt in der jüdischen Religion erhalten haben (II, 1). Var. hat שמרתי statt שלמתי. Beato erinnert an Stellen, wie Meschila Erob. 20, 18: „Mose trat dem Dunkel näher, wo er war; dessen hat er sich verdient gemacht durch seine Demuth . . . .; daraus lernen wir, dass wer demüthig ist, den Gottesgeist unter den Menschen ausbreitet . . . . wogegen wer hochmüthig ist, die Erde verunreinigt und den Gottesgeist aus der Menschheit verbannt“, und Baj. R. 7. f. 151 d ed. Amst. Bgl. desselben Mesuzot Jehuda 34 a.

4) Var. בגינרר. Diese ganze Stelle wird von David Gato b. Maestro Jakob Meir im יוכבר הביא (über die Constellation im Jahre 1464) folgendermaßen angeführt: משל עמק מאד התבס הבולל י יהודה הלוי בספר ההוד מאמר ו'ל יש לאלהים דבקות בנו נספר וסוד וסמכנו ה' המטה כי הוא תחלה משתנה וסמח'ל'ל כנראה אל הארץ וא' אל המים כי יספר צורה הודע ד' של'ל ישאר לו סים שמי' הוא ידע תכליתו הטוב יתשוב שהוא דרך אל ההפסד ואולם בו ענין אליה מחכה הצורה הלאה כי שמי' ו

sich scheinbar verändert und in Erde, Wasser, Roth übergeht, und fast gar nicht mehr wahrzunehmen ist — wie es wenigstens scheint, wenn man darauf hinsieht. Aber gerade es ist es, welches Erde und Wasser in seine Natur wandelt, und sie von einer Stufe zur andern erhebt, daß es die Elemente auflöst und in seine eigene Gestalt verwandelt, dann Schalen und Blätter abwirft u. s. w. Wenn nur der Keim geläutert und befähigt ist, seine Thätigkeit anzutreten und die Form des ersten Samens anzunehmen, so bringt der Baum Früchte hervor, gleich denen, von welchen sein Same stammt. So wandelt auch die Lehre Moses jeden, der nach ihm kommt, in sich um, wenn sie auch scheinbar von jedem verworfen wird. Diese Völker sind die Vorbereitung und Einleitung zu dem erwarteten Messias, der die Frucht ist, und dessen Frucht sie Alle werden, wenn sie ihn anerkennen, und Alles ein Baum wird. Dann werden sie die Wurzel hoch ehren und achten, die sie früher geschmäht, wie wir in Betreff des „Siehe mein Knecht wird glücklich“ (Jes. 53, 1) erklärt haben. Wenn du also siehst, wie diese Nationen sich vom Götzendienste fern halten und sich des Glaubens an die Einheit befleißigen, so rühme und preise sie deshalb nicht, so wenig du auf die Israeliten mit verächtlichem Auge schauen darfst, weil sie einst den Bealim gedient. Bedenke

הורע אשר יפול בארץ והוא משחנה ומתחלק כנראה אל הארץ ואל המים ואל הכול ולא ישאר לו שום רשם מוחש כפי מה שידומה למכית אליו והנה היא אשר תשנה הארץ והמים אל טבעה ותעתיקם מדרגה אחר מדרגה שתדיק היסודות ותשיבם אל דמות עצמה ותדרה קלפותיה ועליה וזולת זה ואשר יודרך הלב ויהיה ראוי לחול בו הענין ההוא וצורת הורע הראשון עושה העץ ההוא פרי כפרי אשר היה זרעו מסנו וכן תורת משה כל אשר בא אחריו ישחנה אליה באסתח ענינו ואם הוא כנראה דוחה אותה ואלה האומות הם הצעה והקדמה למשיח המוכה אשר הוא הפרי וישובו כלם פריו כאשר יודו לו וישוב העם אחד<sup>2</sup> ואז יפארו ויוקירו השורש אשר היו מכיים אותו וכאשר אמרנו כהנה ישכיל עבדי<sup>3</sup> ואל תביט אל רחק אלה מן האלילים והשתדלותם ביהוד ותפאדם ותשבחם ותביט אל ישראל בעין הפחיתות בעבור שעברו הבעלים בימיהם והתכונן כמה שצופים

והוללה הדומה אנתנו כי ב"י מרוב הגלות והמלטול גם הצרות מרובות האומות חושבים בלבם שאנחנו דורכים אל ההפסד אבל בנו כח אלהי והם היעורים החוקים לביאת גואלנו וישועתנו ובבואו יסתלק כל עפוש כל הפסד והענין האלהי יהיה רבך בנו לשמור אותנו ולהשאן המיד עלינו וכו' רמז הנביא כאמור כי כארץ Vgl. auch Anm. 3.

1) Statt שחריק, wie die ältesten Ausgaben, ist wohl richtiger mit Var. שחריק, zermalmen, auflösen, zu lesen; nach jener Lesart würde man erklären: ausleeren, ausziehen, ausaugen.

2) Das Wort אחד fehlt — mit Unrecht — in den beiden ältesten Ausgaben. Die Beziehung auf Ezech. 37, 16 ff. ist unverkennbar.

3) Dieselbe bei Nachman. Derascha p. 5 ed. Zell. angeführte Ansicht über die weltgeschichtliche Bedeutung des Christenthums und des Islam vom jüdischen Standpunkte aus findet sich auch (in einer nicht in allen Ausgaben befindlichen Stelle) bei Maim. S. Melachim 11, 4: Auch derjenige, der sich für den Messias hielt und durch den Ausspruch des Gerichtshofes zum Tode verurtheilt wurde, ist in der Prophezeiung Daniel's angedeutet . . . und alle derartige Lehren des Nazarsäers und des Ismaeliten, der nach ihm aufstand (so lauten des Maim. Worte in einer Anführung bei Nachmanides in dessen ירידה), dienen nur dazu, dem Messias den Weg zu bahnen; dieser wird die ganze Welt vervollkommen, Gott einmüthig zu dienen . . . . Denn indem die ganze Welt voll ist der Worte des Messias, der Worte der Schrift und der Gebote, haben sich diese Worte bis an die fernsten Klüften verbreitet, wenn auch ein Theil die Gültigkeit derselben heutigen Tages leugnet; wenn dann der Messias aufsteht, so werden sie Alle von ihren Irrthümern zurückkommen.“

auch, wie viele von ihnen den Epicuräismus freundlich ansehen, wie sie ihn öffentlich verbreiten, die bekannten Lieder über ihn singen, worin es heißt, daß es keinen Herrscher über die Handlungen der Menschen gebe, keinen Lohn, keine Strafe, was man doch von Israeliten nie gehört hat. Bei diesem suchte das Volk Nutzen durch die Bilder und Geister außer ihrer Lehre, beobachteten dabei aber ihre Lehre, weil der Nutzen solcher Anbetungen in jenen Zeiten anerkannt war. Sonst — warum gingen sie denn nicht zu den Religionen der Völker über, die sie verbannt und in die Gefangenschaft geführt? Ja, sogar Manasse und Zedekiah — Frevler, die ihres Gleichen in Israel nicht hatten — wollten den Glauben Israels nicht verlassen; sie hatten nur den Wunsch nach erhöhtem Vortheil, nach Sieg und Geldgewinn durch jene Kräfte, deren Wirksamkeit sie erprobt hatten, deren Anbetung aber von Gott untersagt war. Wäre solcher Glaube heute noch so verbreitet, so würdest du uns und sie ihm hingeben sehen, so gut wie wir uns den übrigen Nichtigkeiten in Astrologie, Beschwörungen, Talismanen und widernatürlichem Experimenten hingeben, die doch auch von der Lehre verworfen werden.

24. Rufari. Ich wünschte jetzt, daß du mich etwas von den Ueberresten der Naturwissenschaften sehen lässest, die früher, wie du sagst, von euch betrieben wurden.

רבים מהאפיקורסות<sup>1</sup> ועוד כי הם מפרסמים אותה ואומרים בה השירים המפורסמים הנזכרים שאין מושל על מעשה בני אדם ולא גומל ולא עונש עליהם מה שלא נזכר מעולם על ישראל אך היו העם מבקשים חועלות הצלמים ההם והרוחניות חוספת על חוררתם והם שומרים חוררתם בעבור שהיתה חועלת העבודות ההם גליה בומן ההוא ואם אינו כן למה לא נשתנו אל תורות הגוים אשר הגלום ושבו אותם עד שמנשה וצדקיהו<sup>2</sup> שלא היו בישראל מכעיסים כמותם לא רצו לעזוב תורת ישראל אבל היתה להם תאוה לחוספת חועלת מנצחון וברכת ממון בכחות ההם אשר היו אצלם מנוסים ממה שחזהיר הכורא מהם ואלו היה להם היום הפרסום ההוא היית רואה אותנו ואתהם היום נפתים להם כאשר אנחנו נפתים לשארות ההבלים מאצטגנינות ולחשים וקמיעות<sup>3</sup> ונסיונות רחוקות מהטבע עם הרחקת התורה אותם:

כ"ד אמר הכוזרי אני רוצה עתה שתראה לי מעט משוירי החכמות הטבעיות אשר אמרת שהיו אצלכם:<sup>4</sup>

אמר אלכוזרי: ארצה שתודיעני שום דבר מן הדברים שאמרת שהיו אצלם מחכמת הטבע:

אמר החכם: נשאר לנו מן החכמה הזאת ספר אחד נקרא ספר יצירה והוא מכונה לאברהם אבינו והוא עמוק

1) רבים מהאפיקורסים.

2) Der Autor spricht von Manasse und Zedekiah vielleicht gerade deswegen, weil beide von den Feinden gefangen weggeführt wurden und doch ihrem Glauben treu blieben. Moscato und R. Israel suchen beide nachzuweisen, daß Zedekiah es nicht verdiente, gerade als einer der gottlosesten Regenten bezeichnet zu werden.

3) Dieser Wunsch des Rufari leitet die Besprechung des Buches Jezira ein, welche den Inhalt der folgenden §§ ausmacht. Wir theilen für diesen und den größten Theil des § 25 den Text aus einer andern Uebersetzung (vielleicht des Jehuda b. Kardinal vgl. indeß unter S. 339) mit, der durch Hrn. Werbluner aus einem Münchener Codex abgeschrieben uns durch Hrn. Senior Sachs mitgetheilt worden ist. Wir werden nur die wesentlichen Abweichungen beider Recensionen (von denen die neue Recension mit R. II bezeichnet sei) besprechen, eine weitere Vergleichung dem Leser selbst überlassen.

4) Das Buch Jezira, hier von unserem Autor (R. II hat indeß לא"א מכונה, wie auch Saadia

25. Meister. Dazu gehört das Sefer Jezira unseres Stammvaters Abraham, ein Buch, dessen tiefer Inhalt einen ausführlichen Commentar nöthig macht. Es lehrt die Göttlichkeit und Einheit durch Lehren, die einerseits mannigfach und vielfältig sind, während sie andererseits zusammenlaufen und mit einander übereinstimmen. Ihre Uebereinstimmung schreibt sich von dem Einen her, der sie ergießt, und zwar gehört dahin: Sefar (Zahl), Sippur (Zählung), Sefer (Schrift). Unter Sefar ist

כ"ה אמר ההבר מהם ספר יצירה והוא לאברהם אבינו והוא עמוק ופירושו ארוך הורה על אלהותו ואחדותו בדברים מתחלפים מתרכבים מצד אבל הם מתאחדים נסכמים מצד<sup>1</sup> אחר והסכמתם מצד האחד אשר יסדרם מהם ספר וספור וספר<sup>2</sup> רצונו<sup>3</sup> בספר השיעור והפילוס בגופים

ופירושו ארוך ומלמד מן יסוד הבורא וגדולתו בדברים משונים מצד אחד מתפרדים ומצד אחד מתחברים ואין התיחדם אלא מצד בוראם שהוא אחד והוא חכם כמו ספר וספור וספר אלו הם שלשה דברים ירצו לומר ספר מספר ושעור ומתכונת הגוף המתוקן עד שהיה נכון לקבל הצורה שבשבילה נברא ולא יצא דבר זה ממספר וממשקל ומדה ותנועות ספורות כענין הבונה בית שקודם שיבנה יערוך הכל בלבו ויחשבנו בנפשו ותראה אליו צורתו ותכונתו מראה רוחנית וירצה לומר ספור המאמר הרביר והקול וכל זו דברי אלהים חיים כנגד הצורה והתואר שקבל הגוף במאמר כמו שאמר יהי אור ויהי אור יהי רקיע כאשר היה הדבר דבור היה המעשה עשוי בלא טורח ובלא יגיע אלא במאמר והמעשה והוא ספר ירצו לומר מכתב וכתב האל וספור אינו אלא יצירתו ומאמר האל ודבוריו אינו אלא כתבו ומחשבו הוא רצונו

(Jellinek Beitr. S. 290) *المفسر الى ابراهيم* wie auch von andern, selbst neueren christlichen Gelehrten (vgl. Wolf Bibl. Hebr. I, p. 23 [552], 956. II, p. 1196. III, p. 17. IV, p. 753. Philosophie der Geschichte oder über die Tradition S. 64) dem Patriarchen Abraham, von Andern dem R. Akiba zugeschrieben, ist in seiner heutigen Gestalt ein Erzeugniß der nachtalmudischen Zeit, wie dies Zunz: Gottesdienstl. Vorträge S. 165 vergl. Ari Reshen. p. 46 zur Evidenz erwiesen hat; Grätz hat seine in: Synocismus im Judenthum S. 104 dagegen aufgestellte Ansicht aufgegeben: „ich habe früher das Sefer Jezira in die gnostische (gnostische?) Zeit gesetzt, bin aber davon zurückgekommen, weil einige Termini aus der arabischen Zeit vorkommen, und gestehe, nicht zu wissen, wohin es zu placiren ist“. Gesch. der Juden V, p. 315. Anm. — Ueber die ältesten Ausführungen vgl. Zunz a. a. D., über die Commentatoren von Saadia an Steinschneider Jüd. Lit. p. 401 und über die Ausgaben dessen Cat. Bodlej. I p. 552. — Unser Autor ist weit entfernt, einen fortlaufenden Commentar zu dem Buche Jezira zu geben; er hebt vielmehr nur einzelne Stellen in einer von den gewöhnlichen Recensionen dieses Buches abweichenden Ordnung heraus, um dieselbe von seinem Standpunkte aus zu beleuchten. Demzufolge werden sich auch unsere Bemerkungen auf die hier angeführten Stellen und auf die von unserm Autor beliebte Auffassung beschränken müssen.

1) Simon Duran Magen Abot 1a unten: פרקי הוה ונשאר: וגם ר"ל רצונו זה בארמם ע"ז דא"ת' פרקי הוה ונשאר: לנו מה ס' יצירה והוא עמוק הורה בו על אלהותו של ה' ואחדותו ואין ברא העולם בכוכבים מתחלפים מתרכבים נסכמים. — Statt נסכמים hat Var. נכמים.

2) Jez. 1, 1. „In zweiunddreißig geheimen Weisheitswegen stellte fest Zah . . . . ., durch drei Sefarim: Sefar, Sefer, Sippur“. Von diesen drei Wörtern ist das erste hier das erste Buch (die Zahl, 2 Chr. 2, 16), das zweite Buch (Schrift) zu lesen; gezwungener scheint die Lesung: ספר statt des einen ספר. — Das hier bezieht sich auf die drei מתחלפים; zu diesem mannigfaltigen, aber in eine höhere Einheit zusammenlaufenden Dingen gehören die drei ספרים, die im göttlichen Wesen Eins sind.

3) Von Jezira bis רצונו (S. 340. Z. 18) ist bei Botarel Comm. zu Jezira wiedergegeben; (statt כס' יצירה מהרב ר' (תהיה בו — וחובר בו) hat er מסור ערוך (הספור ערוך) Der Zusatz Botarels: ים טוב המקובל הגדול ראיתי נוסח הרב ר' יהודה הלוי ז"ל ספר וספור וספר ואני אומר אלו ואלו דברי אלהים חיים ist ziemlich unverständlich, wenn hier nicht eine verschiedene Vocalisirung der drei ספרים (ober vielleicht eine andere Recension) gemeint ist. Vergl. auch Moscato: Refuzot Jehuda 1 b.

verstanden die Berechnung und Abwägung der erschaffenen Körper, denn die Berechnung, in Folge deren Harmonie und Verhältniß in die Körper kommt und dieser zu dem Zweck, für den er geschaffen, geeignet wird, ist nur in der Zahl; Längenmaß, Hohlmaß, Gewicht, das Verhältniß der Bewegungen, die Harmonie der Musik, Alles ist in der Zahl, d. h. im Sefar. So stehst du auch, daß ein Baumeister nichts früher unternimmt, dessen Bild nicht vorher in seiner Seele festgestanden. — Unter Sippur ist verstanden Sprache und Stimme, aber göttliche Sprache und Stimme des lebendigen Gottes, durch welche die Gestaltung und Bildung, von der gesprochen wird, in's Dasein tritt: „Es werde Licht und es ward Licht“, „es sei eine Ausdehnung“ u. s. w.; das Wort war kaum ausgesprochen, als das Werk schon da war. Unter Sefer ist verstanden die Schrift; die Schrift Gottes sind seine Bildungen, die Worte Gottes sind seine Schrift und Berechnungen Gottes sind sein Wort, und so wird Sefar, Sippur und Sefer in dem göttlichen Wesen zu einer Einheit, während es im menschlichen Wesen eine Dreieheit ist; denn dieser berechnet mit dem Verstand, spricht mit dem Mund, schreibt das Gesprochene mit der Hand, und so wird dir durch diese drei über eine der Schöpfungen Gottes Kunde gegeben; die Gedanken des Menschen,

הנבראים כי השיעור עד שיהיה הגוף מסודר וערוך ראוי למה שנברא לו לא יהיה כי אם במנין והמדה והמסורה והמשקל וערך התנועות וסדרו המוסיקא הכל במנין רוצה לומר ספר כאשר אתה רואה הבונה לא יצא מתחת ידו בית עד שקדם ציורו בנפשו<sup>1</sup> ורצה בספור הדבור והקול אבל הוא דבור אלהי קול דברי אלהים חיים תהיה בו מציאות התכונה והצלם אשר דובר בה כמו שאמר<sup>2</sup> יהי אור ויהי אור יהי רקיע ולא יצא הדבור עד שנמצא המעשה וספר רוצה לומר המכתב ומכתב אלהים הוא יצירותיו ודבר האלהים הוא מכתבו ושעור האלהים הוא דברו<sup>3</sup> הנה שב<sup>4</sup> הספר והסיפור והספר בחק האל דבר אחד ובחק האדם שלשה מפני שהוא משער בשכלו ומדבר בפיו וכותב בידו הדבור ההוא בעבור שיורה<sup>5</sup> אותך באלה השלשה על דבר אחד מבריות הבורא יתברך ויהיה שיעור האדם

ומאמר לפיכך היו אלו השלשה דברים דבר אחד בעצם הבורא ואצל האדם שלשה שהאדם יחשוב בלבו וידבר בלבו ויכתוב בידו הדבר ההוא להראות שאלו השלשה דברים דבר אחד הוא מציירת הבורא ויש מחשבות האדם ודבורו וכתבו אותות להראות הדבר ולא עצם הדבר הנוצר רק מחשבת הבורא ודבורו הוא עצם הדבר הנוצר והוא מכתבו ומשל לזה הדבר אם יוכל להיות אדם שיחשוב במעשה בנר משי משוכך ובשעה שעלה במחשבתו יתבונן המשי על תכונתו וישתכנז המשבצות על צורתיהם כאשר היה ברצון האדם החושב ואם היה יכול להיות הדבר הזה היה אותו אדם בורא שני כמו יתברך והיה יוצר גלמים בדבורו וכתבו וישג עצמת הבורא ביצירה וכל זה רחוק מאד ואי אפשר להיות אבל יוכל להשיג בשכלו מקצת צורות רוחניות ואמנם הלשונות והמכתבים יש להם יתרון אלו על אלו לפי צותתם ונעם צורתם ולשון המלה

1) Vergl. oben III, 73 S. 295 Anm. 6.

2) Var. שנאמר.

3) Was bei uns דבר (דבור) und שיעור heißt bei R. II מאמר und מחשב; eben ist כה ober חק bei R. II meist durch עֲצֻמָּה wiedergegeben. Simon Duran in seinem Comm. zum Piut אשר אשש des Isaaq ibn Giat (Chofes Maimonim p. 92): וכן המדרשות כולם מסכימים כי המשכן הוא דוגמא לעליזים: וחל כללו אלו העשרה מאמרות בשלשה והם במחשבה ובדבור ובמעשה והמשל כי כשהאדם הוא רוצה לעשות מעשה יחשוב תחלה מה שירצה לעשות ואח"כ מדבר בפיו להוציא כלי למעשהו ואח"כ עושה אותו כרצונו ובהקב"ה הכל הוא דבר אחד כי מחשבתו הוא דבורו והפעולות הם יוצאים למעשה ברצונו ויפאר אלהים יהי אור ויהי אור והוא מ"ש בעל ספר יצירה בספר וספור כמו שפירש בעל ספר הכוזר.

4) Var. נכתב והיה: הגחשב והיה.

5) Das Subjekt zu יורה ist יורה.



sein Wort, seine Schrift sind uns Zeichen für das Sein des Dinges, aber nicht das Ding selbst, während die göttliche Berechnung und sein Wort eben das Ding sind und so auch seine Schrift. Stelle dir einen Weber vor, der ein buntes Gewand webt, und indem er seine Arbeit bedentt, die Seide nach seinem Gefallen sich zusammenstellt, die Farben, die er sich vorgenommen, hervorgebracht und die Zusammenstellungen, die ihm belieben, gebildet werden und das Gewand nach seiner Berechnung und seiner Schrift entsteht. Könnten wir nun, wenn wir das Wort „Mensch“ sprechen oder wenn wir uns den Körper eines Menschen vorstellen, auch einen wirklichen Menschen hervorbringen, so wären wir göttlichen Wortes und göttlicher Schrift fähig, wir wären Schöpfer — wie wir solche Macht zum Theil über geistige Bildungen haben. Nun stufen sich Sprach- und Schriftarten je nach ihrer Vollendung ab; bei einigen ist der Name dem Benannten sehr angemessen, was bei andern weit weniger der Fall ist. Die göttliche, (von Gott) geschaffene Sprache, die Gott dem ersten Menschen lehrte und ihm in Mund und Herz legte, ist ohne Zweifel von allen die vollkommenste und dem von ihr benannten ange-

ודברו ומכתבו<sup>1</sup> אותות מורים על עצם הדבר לא גוף הדבר אבל שיעור האלהים ודברו הוא הדבר בעצמו והוא מכתבו כאשר אם היית מעלה על דעתך אורג בגדי פסים מחשב במלאכתו והמשינעשה לרצונו ומגוון בגווני העולים על לבו ומרכיב הרכבות<sup>2</sup> אשר הוא חפץ יהיה הכגר [ההוא] בשעורו ומכתבו ואלו היינו יכולים כשנדרב במלת אדם או כשנחקק גוף האדם להמציא<sup>3</sup> צורתו<sup>4</sup> היינו יכולים<sup>5</sup> על הדבר האלהי והכתב האלהי והיינו בוראים כאשר אנחנו יכולים קצת היכולת על הציור השכלי<sup>6</sup> אך הלשונות והמכתבים יש לקצתם יחרון על קצתם מהם מה ששמותם נאותים הרבה בקרואים<sup>7</sup> ומהם רחוקים מהנאות<sup>8</sup> להם והלשון האלהית הברואה<sup>9</sup> אשר למדה האלהים לאדם ושמה על לשונו ובלבבו הוא מבלי ספק השלימה מכל הלשונו והנאותה לקרואיה יותר מכולם כמו שאמר

הראשונה היא לשון הקדש שחקדש ברוך הוא יצרה בלשון אדם הראשון ויצרה במחשבתו ויראה שהיא מובחר הלשונו ומכתב מיטב הכתבים ולא לחנם נאמר וכל אשר יקרא לו האדם נפש היה הוא שמו אלא מלמד כי מענין הגלם שהוא ראה אדם ומטבעו היה חוצב לו שם כנגדו והראוי לו והתכוין הלשון הזה שמדברים בו קרישי עלינים והוא לשון התורה והנביאים ולא לחנם נתקנו צורות האותיות על תכונתן שנאמר והמכתב מכתב אלהים ויש להם סוד בצורתם ודבורן והידע אותו יכול להשתמש במעשה השמות ולווציא דבור או מכתב לידי מעשה ממחשבות הנפשות הטהורות שהן בערך המלאכים הקדושים ויתחברו השלישה ספרים מספר ומספר בדבר אחד ויתחדש אותו הדבר כאשר עלה במחשב הנפש

1) Statt ודברו ומכתבו, wie die Editionen lesen wir nach Var. ודברו ומכתבו, was auch durch R. II bestätigt wird.

2) Statt מרכיב (מרכיב) und מחנך, was sich auch besser empfiehlt.

3) מציאות zu einem נמצא, einem נמצא machen, in das Dasein, in die Erscheinung rufen.

R. II geht hierüber sehr kurz hinweg; das ויני in R. II ist offenbar eine Corruption.

4) צורה, die Form, die Formbestimmung, das was den Menschen zum Menschen macht, die Seele.

5) יכול על, Gewalt haben, Macht haben über etwas, Gebrauch machen von etwas, verfügen.

6) D. h. vermöge der Einbildungskraft vermag der Mensch sich eben so plötzlich Vorstellungen zu schaffen, wie Gott wirkliche Wesen schafft. R. II hat eine etwas abweichende Fassung.

7) Var. setzt zu: בהם.

8) Var. מהאות.

9) Vergl. II, 72. S. 172 Anm. 2, V, 20.

messenste: „Und wie der Mensch jedes Leben-  
athmende nennen würde, so sollte sein Name sein“  
(Gen. 2, 19), d. h. es sei geeignet für diesen  
Namen, weil dieser ihm angemessen sei und von  
dessen Beschaffenheit Kunde gebe. Daraus folgt,  
daß der heiligen Sprache ein höherer Rang anzu-  
weisen ist, daß die Engel ihr mehr Rücksicht und  
Beachtung widmen, und so wird auch die Schrift  
eine göttliche genannt, weil die Gestalt der Buch-  
staben nichts Inhaltloses, Zufälliges sei, sondern  
in angemessenem Zusammenhange mit dem von  
jedem Buchstaben zu Bezeichnenden stehe. Von  
diesem Gesichtspunkte aus hat es nichts Befremd-  
liches, daß Namen und dergleichen eine Wirkung  
üben, eben von Seiten des Wortes und der Schrift,  
voran die Berechnung, d. h. der Gedanke einer  
reinen, den Engeln gleichen Seele; da vereinigen  
sich die drei Sefarim: Sefar, Sippur, Sefer zur  
Einheit, und das Berechnete wird so wie es die  
lautere Seele berechnet, gesprochen, geschrieben hat.  
— Also sagt jenes Buch von Gott, daß er seine  
Welt durch drei Sefarim: Sefar, Sippur, Sefer

וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה  
הוא שמו רצה לוֹמַר שהוא ראוי לשם  
ההוא ונאות לו ומלמד על טבעו  
והתחייב מזה לשום מעלה ויתרון  
ללשון הקדש ושהמלאכים יותר  
חוששים לה ומרגישים מולחה  
מהלשונות ועל זה נאמר במכתב<sup>2</sup> כי  
צורות אותיות אינם בלא כונה ובמקרה  
אבל לענין נאות עם הסכונן מכל אות  
ואות ואל יהי רחוק בעיני הוה רושם  
השמות והדומה להם סדרך הדבור  
והכתב וקודם להם השיעור רוצה לוֹמַר  
מחשבת הנפש הטהורה הדומה  
למלאכים<sup>3</sup> ומתקבצים השלשה ספרים  
ספר וספור וספר כדבר אחד ויהי  
הדבר ההוא המשוער כאשר שער  
אותו בעל הנפש הברה וכאשר דבר  
בו וכאשר כתבו וכן<sup>4</sup> אמר זה הספר  
על האלהים יתברך שברא את עולמו  
בשלשה ספרים בספר וספור וספר

הטהורה כאשר דבר וכאשר כתב ולענין כזה נאמר בספר יצירה שהקדוש ברוך הוא ברא עולמו בשלשה ספרים ספר  
וספור וספר ושלשתם ברעת הבורא ובמחשבתו דבר אחד והוא ראשון לשלשים ושתים נתיבות חכמה והם עשר ספירות  
ועשרים ושתים אותיות ירמזו בזה שהוציא הקדוש ברוך הוא המציאות לידי מעשה מאין ליש ויכירום בני אדם ושיגום  
בהרגשותיהם כמותיהם ובאיכויותיהם והכמות הם מן הספר וסוד הספר ועוקרו העשרה כמו שנאמר עשר ספירות בלי מה  
עשר ולא תשע עשר ולא אחד עשרה ולהם סוד סתום מדוע יגיע הספר לעשרה ויתחור חלילה ולזה נאמר בין בחכמה  
חכם בבינה בחון בהם וחקור אותם ודע וחשוב וצור והעמד דבר על בורו והשב יוצר על מכנו ומדתו עשר שאין להם

1) Vergl. II, 68. S. 169 ff.

2) Die Bezugnahme auf Ex. 32, 16 (welche Stelle R. II wörtlich anführt) ist nicht zu verkennen.

3) Die beiden Recensionen weichen in diesem Satze in nicht unwesentlichen Stücken von ein-  
ander ab. Wo es bei uns heißt, daß die Engel auf die hebräische Sprache mehr Rücksicht nehmen  
als auf andere (was an den bekannten hagadischen Ausspruch erinnert: א"ר אל ישאל אדם:  
„man bete nicht aramäisch, צרכו בלשון ארמי לפי שאין מלאכי השרת נוקקין לו לפי שאין מכירין בלשון ארמית  
weil die Engel des Dienstes darauf nicht achten, da sie die aramäische Sprache nicht kennen“.  
Sabb. 12b, was Moscato Veranlassung zu einer weitläufigen Diatribe giebt), hat R. II ganz  
einfach, daß die Engel hebräisch sprechen, und es die Sprache der Tora und der Propheten  
sei. — Was weiter über die Form der hebräischen Buchstaben gesagt wird, ist in R. II viel  
deutlicher und unverhüllter wiedergegeben, daß nämlich mittelst der hebräischen Sprache, der  
hebräischen Buchstaben und eines ebenfalls heiligen Gedankens Dinge ins Dasein gerufen  
werden können, also wieder eine Vereinigung des Gedankens (סֵפֶר), des Wortes (סֵפֶר) und  
des Bildes (סֵפֶר) zu einer Einheit.

4) Aus dem Zusammenhange mit dem Vorigen (s. die vor. Anm.) geht hervor, daß hier nicht  
אין sondern וכן (wie auch Var. hat) gelesen werden müsse.

geschaffen, die in seinem Wesen zur Einheit wurden; und diese Einheit ist der Grund zu den 32 Geheimwegen der Weisheit, nämlich die zehn Sefirot und die 22 Buchstaben als die Hindeutung auf das Hervortreten der Wesen in die Wirklichkeit, gebildet nach Quantität und Qualität. Die Quantität ist die Zahl und das Geheimniß der Zahl nur in der Zehn, daher: „Zehn Sefirot sonst nichts; zehn und nicht neun; zehn und nicht elf.“ Darin liegt ein tiefes Geheimniß, warum die Rechnung bei zehn stehen geblieben und nicht mehr oder weniger, daher heißt es weiter: „Habe Einsicht in Weisheit und Weisheit in Einsicht; prüfe sie, forsche sie, wisse, denke, bilde, stelle die Sache zur Klarheit, führe den Schöpfer auf seine Stätte zurück; ihr Maß ist zehn ohne Ende.“ Dann werden sie

כלם<sup>1</sup> בחקיתברך אחד והאחד ההוא התחלה<sup>2</sup> לשלשים ושתיים נתיבות פלאות חכמה שהם עשר ספירות ועשרים ושתיים אותיות רמז אל יציאת הנמצאות אל מעשה יוצר<sup>3</sup> בכמות ובאיכות והכמות מספר וסוד המספר איננו כי אם בעשרה כמו שאמר עשר ספירות בלי מה עשר ולא חשע עשר ולא אחת עשרה ולהם סוד חתום למה עמד החשבון על עשרה לא פחות ולא יתר ועל זה סמך לו הבן בחכמה וחכם בבינה בחון בהם וחקור בהם<sup>4</sup> ודע וחשוב וצור והעמד דבר על בירורו<sup>5</sup> והשב יוצר על מכונו ומדתן עשר שאין להם סוף<sup>6</sup> ואחר

סוף ואחר כן זכר חברתם באיכותם וחלק הקב"ה העשרים ושתיים אותיות לחלקים שלש אמות ושבע כפולות ושנים עשר פשוטות ואמר על שלש אמות אמש סוד גדול מופלא ומכוסה ממנו שממנו יוצאין רוח ומים ואש שבהן נברא הכל ונתן עריכת אלו שלש איכות כנגד עריכת העולם ועריכת האדם שנקרא עולם קטן ועריכת הזמן ערך אחר וקראם עדים נאמנים עולם ונפש ושנה מלמד שהאחד אהל לאל חבר אחר יתעלה שמו ואם נשתנו הצורות ולא ישתנו הצורות והתמונות אלא לשנוי יסודותיהם ומקומותיהם במעל ותחת ועבה ורק אצל יוצר צורותיהם ומבין תכונותם ומחברן הכל

1) Var. וכלם.

2) Ist offenbar richtiger als ראשון, wie R. II hat. Die höhere Einheit (das göttliche Sein) ist nicht der erste der „32 Wege“, sondern der Urgrund derselben, dem sie entspringen. Solche „32 Wege“ sind den Ausgaben des Sefer Jezira gewöhnlich beigebrudert, ohne indeß einen Bestandtheil desselben auszumachen. 32 ist übrigens nicht bloß die 6. Potenz von 2, und die Summe von 22 Buchstaben und 10 Zahlzeichen, sondern auch die Summe des Zahlenwerthes des ersten und des letzten Buchstaben des Pentateuch; 32 hagabische Auslegungsregeln hat Elieser, Sohn des Galiläer Jose zusammengestellt.

3) Für das Wort יוצר, das hier ziemlich müßig steht und das jedenfalls nicht יוצר, sondern יצר zu lesen ist, werden Varianten: יכיר und יכירי angeführt; die letztere stimmt wieder mit R. II und dürfte in der That יכיר statt יצר zu lesen sein.

4) Var. מהם.

5) Var. בורר.

6) Jez. 1, 4, 5. — Bei der Antithese von חכם בבינה und הבן בחכמה ist בינה als der rationale menschliche Verstand, חכמה als die höhere geheime Weisheit aufzufassen, ein Sprachgebrauch von חכמה, der in ein hohes Alter zurückreicht. Vergl. Sachs: Kerem Chemed VII, §. 269 ff. Das Geheimniß, warum das allgemein gebräuchliche Zahlensystem eben das decadische ist, bedt das Buch Jezira 1, 3 (עשר ספירות בלימה מספר עשר אצבעות), eine Stelle, die hier von unserem Autor übergegangen wird) zum Theil auf. — Uebrigens ist es klar, daß im B. Jezira das Wort ספירה noch in seiner ursprünglichen, etymologisch allein richtigen Bedeutung „Zahl“ gebraucht ist; erst die spätere, kabbalistische Umdeutung und Amplification des Wortes ספירה konnte zu Combinationen von ספירה mit ספירי und ספארה verleiten. — Die Worte עשר שאין להם סוף haben einfach den

nach ihrer Qualität eingetheilt und die 22 Buchstaben in drei Theile gesondert: Drei Mütter, sieben doppelte, 12 einfache. Die drei Mütter sind Alef, Mem, Shin, ein großes, wunderbares, verdecktes Geheimniß, aus dem Luft (אוויר), Wasser (מים) und Feuer (אש), mit denen Alles geschaffen worden, hervorgeht. Diese Buchstabenreihe stellte er mit der Welt im Großen und mit der Welt im Kleinen — dem Menschen — so wie mit der Zeit zusammen, und nannte sie: glaubwürdige Zeugen: Welt, Seele, Jahr; worin zugleich die Lehre ausgesprochen ist, daß eine Anordnung von einem Ordner, Gott, herrührt; daß die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Dinge aus der Verschiedenheit ihrer Stoffe, die höher oder niedriger, trüber oder lauterer sind, herrühren, während die in ihnen sichtbare Weisheit von Seiten dessen, der die Form giebt und Bildung und Harmonie schafft, eine ist; daß eine Leitung nach einem Gesetz durch die

כן הכרתם<sup>1</sup> באיכות וחלק העשרים ושנים אותיות שלשה חלקים שלש אמות ושבע כפולות ושחים עשרה פשוטות<sup>2</sup> ואמר שלש אמות אל"ף מ"ם ש"ן אמ"ש סוד גדול מופלא ומכוסה שממנו יוצאין אויר ומים ואש<sup>3</sup> שבהן נברא הכל<sup>4</sup> ושם<sup>5</sup> מערכת האותיות האלה עם מערכת העולם הגדול והקטן שהוא האדם ומערכת הומן אחת וקרא אותם ערים נאמנים עולם ונפש ושנה הודיע אותנו כי הסודר אחד מהמסדר האחד יתברך ואם הנמצאות מתחלפות ושונות זו מזו התחלפותם מחמריהם שהם שונים מהם עליון ומהם תחתון ומהם עכור ומהם יך הכל<sup>6</sup> מהמת חונן הצורות ונותן התכונות והסודר הנה החכמה כלם בהם אחת והשגחה אחת הולכת

עצמה אחת וחכמה אחת וחבור אחד בעולם ובאדם ובו מן הנקראים עדים נאמנים המעידים על ייחוד אל אחד יתעלה שלש אמות אמ"ש בעולם אויר מים אש בנפש גויה בטן ראש בשנה חיה קור וחום בגד כפרת שבע כפולות בעולם שבתאי צדק מאדים חמה נוגה כוכב לבנה בנפש חכמה עושר ממשלה חיים חן זרע שלום בשנה שבת חמישי שלישי ראשון ששי רביעי שני שתי עינים שתי אזנים שתי נקבי האף והפה שבעה אקלימים שבע שבתות י"ב פשוטות בעולם

Sinn, daß es zwar nur zehn Zahlen in jeder Zahlordnung gebe, dieser zehnzähligen Zahlordnungen aber keine Zahl sei. Vergl. D. Deutsch: Ueber den frühzeitigen Gebrauch der indischen Ziffern bei den Juden (Frankels Monatschrift 1866 p. 385).

1) הכרתם ist hier wohl nicht הַכָּרְתָם, sondern הִכָּרְתָם (ihre, d. i. der 32 Wege Theilung, Eintheilung) zu lesen. Fast möchte man aber mit Rücksicht auf R. II (זכר הברתם) für eine Corruption aus הברתם halten, bei der כ aus ה, ב aus ח verberbt worden. Moscato bringt הַכָּרְתָם mit der oben gedachten Lesart ייכר in Verbindung.

2) Jezira 1, 2. Die 22 Buchstaben werden hier יסוד genannt. אל Element der Buchstaben und der daraus entstehenden Bildungen; die weibliche Form ist von dem grammatischen Geschlecht des Wortes אות Buchstabe bedingt.

3) Jezira 2, 1. 3, 1. 2. 3. Warum die Erde ausgelassen sei, wird später erklärt werden. Offenbar sind in der Zusammenstellung dieser drei Elemente Spuren alter Philosopheme von der Entstehung des All aus Luft, Wasser oder Feuer zu erkennen. Daß אויר hier als ursprünglich hebräisches Wort betrachtet wird, ist ein schon von Junz (OB. S. 165 u. f.) beachtetes Zeichen für die Tugend des Buches.

4) Var. העולם.

5) וְשֵׁם nämlich das Buch Jezira; siehe das. Cap. 4. In diesen parallelen Reihen der Buchstaben mit Welt, Mensch, Jahr, variiren die beiden Recensionen unter einander und mit dem Buche Jezira selbst nicht unbedeutend. Vergl. übrigens Gimmat Egoz p. 32 c ff.

6) Var. אבל.

Welt im Großen, durch den Menschen, durch die Ordnung der Sphären geht; daher seien Welt, Mensch, Jahr glaubhafte Zeugen für seine Einheit. — Diese Anordnung läßt sich etwa so darstellen:

Drei Mütter: Alef, Mem, Schin

Welt: Luft, Wasser, Feuer.

Mensch: Brust, Leib, Kopf.

Jahr: Feuchte, Kälte, Hitze.

Sieben doppelte: Bet, Gimel, Dalet, Kaf, Fe, Resch, Tav.

Welt: Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur, Mond.

Mensch: Weisheit, Reichthum, Herrschaft, Leben, Günst, Nachkommenschaft, Frieden.

Jahr: Sabbat, Donnerstag, Dienstag, Sonntag, Freitag, Mittwoch, Montag.

Zwölf einfache:

Welt: Widder, Stier, Zwillinge, Krebs, Jungfrau, Waage, Skorpion, Bogen, Steinbock, Wassermann, Fische.

על סדר אחד בעולם הגדול ובאדם ובסדר הגלגלים והוא שאמר עליהם שהם עדים נאמנים על אחדותו יחברך שמו עולם ונפש ושנה ושם סדרם על קרב הדמיון<sup>1</sup>

שלוש אמות אנוש

בעולם אויר מים אש

בנפש גויה<sup>2</sup> בטן ראש

בשנה רייה קור והום

שבע כפולות בנגד כפרת<sup>3</sup>

בעולם שכחתי צדק מאדים

חמה נוגה ככב לכנה<sup>4</sup>

בנפש חכמה עושר ממשה

חיים חן זרע שלום

בשנה שבת חמישי שלישי

ראשון שני רביעי שני

שחים עשרה פשוטות

בעולם טלה שור תאומים סרטן

אריה בחולה מאזנים עקרב קשת

גדי דלי דגים.

טלה שור תאומים סרטן אריה בחולה מאזנים עקרב קשת גדי דלי דגים בנפש יד ימין ושמאל רגל ימין ושמאל כבד מרה וטחול המסם וקיבה וקורקבן בשנה ניסן אייר סיון תמוז אב אלול תשרי מרחשון כסלו טבת שבט אדר אבר לישן אבר לשחוק אבר לבקס אבר להרהר אבר להלך אבר לעשות אבר להשמש אבר לעקום אבר לדבר אבר להריח אבר לשמוע אבר לדאות אחד על גבי שלשה שלשה על גבי שבעה שבעה על גבי שנים עשר ולאחלה האברים שותפים

1) Var. setzt zu: הזה.

2) גרידה bezeichnet hier, dem biblischen Sprachgebrauche sich anschließend, den obern Theil des Rumpfes, Leib, Brust (im Gegensatz zu Bauch); in der Mischna ist ראש הגויה ein Euphemismus für das männliche Glied. Vergl. Mischna Negaim 6, 7.

3) Daß das Buch Jezira unter die doppelten d. h. mit einer doppelten Aussprache versehenen Buchstaben außer בגדכפא auch das ך zählt, findet zunächst seine Veranlassung in der nothwendig zu bildenden Siebenzahl bei Buchstaben, und eine — wenn auch nicht ganz befriedigende — Begründung in der Doppelform des ך, wonach es in gewisser Hinsicht als Reibbuchstabe betrachtet wird; ein Umstand, der wieder auf die an die Aspiration des griechischen ς streifende Aussprache des ך erinnert, wie sie noch in manchen hebraisirten griechischen Wörtern hervortritt. Siehe Geiger; Lehr- und Lesebuch der Mischna S. 21 und Grätz: Gnosticismus u. s. w. S. 116.

4) Ueber diese — schon im Talmud vorkommenden — Namen der Planeten und über die Reihenfolge derselben vergl. Sachs: die religiöse Poesie der Juden in Spanien S. 230 ff. — Ueber die gegenseitigen Beziehungen der verschiedenen Sieben spricht auch mit Beziehung auf diese Stelle des Buches Jezira Ben-Sira Kohelet 7, 13. — Die Ordnung der Wochentage entspricht den noch bei uns gebräuchlichen Namen derselben, und dem Glauben an eine Bestimmung eines jeden Tages für einen Planeten. — R. II setzt noch 7 Oeffnungen des menschlichen Körpers, die sieben Klimate

Mensch: Organ zum Sehen, Hören, Riechen, Reden, Schmücken, Begatten, Handeln, Gehen, Denken, Zürnen, Lachen, Schlafen.

Jahr: Nisan, Ijar, Sivan, Tammus, Ab, Elul, Tischi, Marcheswan, Kislew, Tebet, Schebat, Adar.

„Einer auf drei und drei auf sieben und sieben auf zwölf.“ Und diese Glieder haben Gemeinschaft mit einander, z. B. „Die Nieren rathen, die Milz lacht, der Magen schläft, (die Leber zürnt)“. Es ist gar nichts Wunderliches, daß die Nieren Kraft haben sollen, Rath zu ertheilen; etwas Aehnliches sehen wir ja an den Testikeln der Castraten, die noch schwächer an Geisteskraft sind als Frauen, weil ihnen Testikeln fehlen und mit ihnen der Bart und besonnener Rath. „Die Milz lacht“ weil sie ihrer natürlichen Thätigkeit zufolge das Blut und die schwarze Galle vor Verdickung und Trübung

בנפש אבר לראות אבר לשמוע אבר להריח אבר לדבר אבר לטעום אבר לחשמיש אבר לעשות אבר להלך אבר להרהר אבר לכעום אבר לשחוק אבר לישון:

בשנה ניסן אייר סיון תמוז אב אלול תשרי מרחשון כסליו טבת שבט אדר:<sup>1</sup>

אחר על גבי שלשה ושלשה על גבי שבעה ושבעה על גבי שנים עשר<sup>2</sup> ובאברים האלה מקום השתחפות כמו<sup>3</sup> כליות יועצות וטחול שוחק וכבד כועס<sup>4</sup> וקיבה ישנה ואיננו תמה שיהיה לכליות כח בהטבת העצה כי אנחנו רואים כמו זה בביצים שאנחנו רואים הסריסים יותר חלושי השכל מהנשים מפני שנעדרו הביצים חסרו הזקן והעצה הנכונה<sup>5</sup> וטחול שוחק בעבור שבכח טבעו מנקה הדם והמרה

עוזרים כמו כליות יועצות וטחול שוחק וקיבה ישנה ויכול שיש לכליות עצמה ועצה כאשר נמצאת הבצים עוזרים וראיה לדבר הסריסים שאין להם זקן ובשבלם ובמועצות חסרים כנשים ונאמר שהטחול שוחק מפני שהוא מנקה הדם ההולך בו הרוח משאריו ועוזר בחדוש השחוק נקין הדם ויעשה הטחול זה בעצמות הטבעה שבו ונאמר הכבד כועס מפני המרות הנולדות בו ואמר קיבה ישנה כנוי לכלי המאכל ולא זכר הלב שהוא מלך ולא סתר המבדיל ולא הריאה שהם משרתים ללב ולא ישרתו לכלל הגוף אלא בדרך מקרה לא ככוון ראשון והקרקר נזכר בכלל ההרגשות המתהוות בשבילו ולאברים שהם רבות הסתר המבדיל סוד והם הטבעים הראשונים וסתר המבדיל מכריע בין עולם הטבעה ועולם החיים

כי שבתאי מושל בשבת וצדק בהמשי: Caspe bemerkt hierzu: „und sieben Sabbate (Sabbatjahre?) zu.“ Undeß hat ja auch die Tibbonische Uebersetzung (wie auch R. II) dieselbe Ordnung.

1) R. II setzt hier auch noch besondere menschliche Glieder zu, aber nur zehn; es fehlen die 12, die Jez. 5, 2 noch gezählt werden. Vergl. Anm. 3.

2) Jezira 6, 3. Der Sinn ist wohl: die Eins erweitert sich zu Drei, die Drei zu Sieben, die Sieben zu Zwölf.

3) Nach diesem Texte wird der Sinn erst recht verständlich, wenn man die in R. II angeführten Namen von Gliedern ebenfalls in unsern Text aufnimmt. Dann ist der Sinn: die zuerst genannten Glieder haben mit den dann genannten Funktionen eine theilweise Gemeinschaft, die Milz mit dem Lachen, der Magen mit dem Schlafen (die Nieren mit dem Denken oder Rethen).

4) Wir haben kein Bedenken getragen, die Worte כועס ויחול, die in den bisherigen Ausgaben fehlen, in den Text zu setzen, da sie nicht nur in der Parallelstelle im Talmud (Berach 61 a u. b) sich befinden, sondern auch von dem Folgenden nothwendig verlangt werden. — Von der vulgären Auffassung des גזר ד' שוחק weicht die des Eliezer b. Joel ha-Levi (vergl. Moscata) ab, welcher שוחק lieft, also parallel mit קרקבן טוחן, was durch eine Haggaba bestätigt werde, in der es heißt: ברא רחם גרוסות בעולם וכנגדו באדם טחול שוחק. ברא את המוחות וכנגדו קרקבן טוחן.

5) Vergl. Salomo Duran OA. Nr. 310.

schlägt und aus dieser Klärung Heiterkeit und Freude hervorgeht; „die Leber zürnt“ wegen der Bitterkeit, die sich in ihr bildet; „der Magen schläft“, Beziehung auf die Ernährungsorgane. Des Herzens wird nicht gedacht, weil dies der König ist, auch nicht des Zwerchfells und der Lunge, weil diese zum unmittelbaren Dienst des Herzens bestimmt sind, und dem übrigen Körper nur zufällig, nicht aber ihrer ursprünglichen Bestimmung nach, dienen. Das Gehirn ist unter die Sinne, die aus demselben hervorgehen, vertheilt. Außerdem liegt in den Gliedern, die unterhalb des Zwerchfells sind, ein tiefer Sinn; sie sind die primäre Vegetation, die primäre Erzeugung; das Zwerchfell scheidet das vegetative vom animalischen Leben, wie der Hals das animalische vom rationalen (wie dies Plato im Timäus ausführt). Aus den primären Erzeugungen, aus der Welt des Vegetativen, da wo die Wurzel des Werdens ist, wo der Samen herkommt und wo das Embryo aus den vier Elementen gebildet wird, hat sich Gott die zur Opferrichtung bestimmten Theile erwählt, Fett, Blut, das Netz an der Leber, die Nieren; dagegen weder das Herz, noch das Gehirn, noch die Lunge, noch das Zwerchfell; ein tiefes Geheimniß, dessen Deutung verboten ist, daher die Vorschrift: daß man das Buch Jezira nur unter gewissen Formen, mit Wenigen, dazu Vorbereiteten studiren dürfe. — Dann heißt es weiter: „Sieben doppelte, sechs

השחורה מהעכירות והעובי ובהנקותם תהיה השמחה והשחוק וכבר כועס בעבור המרירות המתילות בו<sup>1</sup> וקיבה ישנה כנוי לכלי המזון ולא זכר הלב מפני שהוא המלך<sup>2</sup> ולא הקרום<sup>3</sup> והריאה מפני שהם שמשים מיוחדים לו ואינם שמשים לשאר הגוף כי אם בדרך המקרה לא בכונה הראשונה והמזון נכנס בחלקי החושים הנולדים ממנו ועוד כי יש לאיברים שהם למטה מהקרום החולק סוד מפני שהם הטבע הראשון והחולדה הראשונה והקרום חולק בין עולם הטבע ועולם החיים כמו שהצואר חולק בין עולם החיים ובין עולם הדבור כאשר זכר אפלטון בספר טימאוס<sup>4</sup> והמוצאים הראשונים שהם מעולם הטבע ושם שורש ההווה שמשם יצא הדורע ושם יברא העובר במה שבין הארבעה טבעים משם בחר הבורא הנתחיים המוקרבים החלב והדם ויותרת הכבד ושתי הכליות ולא בחר בלב ולא במוח ולא בריאה ולא בקרום והסוד עמוק למאד והפירוש אסור<sup>5</sup> וכבר נאמר אין דורשין בספר יצירה אלא בתנאים ומעט שהם מזומנים<sup>6</sup> ואח”כ

כאשר יפריש הצואר בין עולם החיים ובין עולם הדבור כאשר זכר אפלטון והמקור הראשון הוא עולם הטבעה ושם שורש תכונת הגוף והדורע ושם יתצואר הולך בכטן אמו בעוצמת הארבע טבעות ולפיכך ברא הקב”ה האברים הקרבים על גבי המזבח אשם והם החלב והדם ויותרת הכבד ושתי הכליות ולא בחר בלב ולא בקרקד ולא בריאה ולא בסתר המבריל והסוד עמוק והפירוש אסור שאמרו אין דורשין בספר יצירה ואמר שבע כפולות שש צלעות לששה צדדים והיכל הקדוש מכון באמצעו בחד כבוד ה' ממקומו הוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו ירמזו בזה לרבר אלוהות המבחר המשתנות

1) Var. האדומה שנעשית בו.

2) Diese Stelle ist angeführt in GA. Chacham Zebi Nr. 77.

3) מלכית החולק קרום, das Zwerchfell. סתרי, welche R. II constant statt קרום gebraucht, heißt Hülle, Deckel.

4) Plato Timaeus p. 69 E und 70 A. Vergl. Munt. & Guibe II, p. 109.

5) ארץ.

6) Ein ausdrückliches Verbot im B. Jezira zu studiren, kommt im Talmud nicht vor, und konnte auch nach dem Obigen (S. 338 Anm. 4) nicht vorkommen. Mischna Chagiga 2, 1 spricht von den Bedingungen, unter denen es erlaubt sei, Maase Merkaba und Maase Berescht (dessen Inhalt zum Theil mit dem Thema des B. Jezira congruirt) zu studiren. Von R. Chanina und

Flächen nach sechs Seiten und der heilige Tempel in der Mitte. Gelobt sei seine Herrlichkeit von seinem Orte aus, Er ist der Ort der Welt, aber nicht die Welt sein Ort.“ Er weist auf den Gottesgeist, der dies Entgegengesetzte in sich vereinigt, und vergleicht ihn mit einem Punkt, mit dem Mittelpunkt eines Körpers von sechs Seitenflächen und drei Dimensionen; so lange der Mittelpunkt nicht fest steht, so stehen auch die Seitenflächen nicht fest. Ueber das gegenseitige Verhältniß zwischen diesen und der Alles tragenden Kraft, in der sich die Gegensätze vereinigen, giebt das Buch durch die Gegenüberstellung von Welt, Mensch, Jahr, Aufschluß; denn bei jedem stellt es etwas hin, was die Theile umfaßt und die Harmonie erhält. Der Drache in der Welt wie der König auf dem Thron, die Sphäre im Jahr wie ein König im Lande, das Herz am Menschen wie ein König im Kriege. Teli ist der Name des in der Astronomie bekannten Drachen, arabisch גוהר, worin eine Hinweisung

amr سبع כפולות שש צלעות לשש צדדים והיכל קדוש<sup>1</sup> מכוון באמצע ברוך כבוד ה' ממקומו<sup>2</sup> הוא מקומו של עולם ואין עולם מקומו<sup>3</sup> רמו לענין האלהי המהבד<sup>4</sup> בין ההפכים ודמהו בנקודה והמרכז מגוף בעל הששה צדדים<sup>5</sup> ושלשה המשכים ובעוד שלא חקבע<sup>6</sup> החוץ לא יקבעו הקצוות והעיר על הערך אשר בין אלה ובין הכח הסובל לכל שבו יתחברו ההפכים בערך הנקבע בעולם ונפש ושנה כי שם לכל אחד מהם דבר כולל את חלקיו ומסדר אותה ואמר חלי בעולם כמלך על כסאו גלגל בשנה כמלך במדינה לב בנפש כמלך במלחמה<sup>7</sup> חלי שם החנין הנזכר בחכמת החכונה הוא בערב גוהר<sup>8</sup> רמו בו אל עולם

הרואה לרדוקק התיכון בגולם בעל ששה הצדדין שלשה חוטין שהם גבולי העולם שאם אין תיכון אין צלעות קצוות ממד שההקביות שיש בין הגולמים ובין העצמה הנושאות הכל המתברכות המשתנות בהקביות הנזכר חקרוק בעולם ונפש ושנה שהוא שם לכל אחד מהם עצמה אחת מאספת החלקים ומערכת אותם על התכונה חכונה הראויה להם לפיכך אמר להם חלי בעולם כמלך על כסאו גלגל בשנה כמלך במדינה לב בנפש כמלך במלחמה חלי הוא הנחש הבריה שבשמים שהגלגלים רצים בו וירמוזו בו לדברים הנסתרים שלא ישיגום ההרגשות וירמוזו בגלגל השמש המהבד

R. Hofschaja wird Sanh. 65 b 67 b erzählt, daß sie sich mit יצירה (oder יצירה) beschäftigt haben; vergl. Junz GB. S. 164 Anm. h und Raschi Erubin 63a.

1) Var. קדש.

2) Ven. I מקומו ברוך כבודו.

3) Segira 4, 2: שבע קצוות מהן שש קצוות מעלה ומטה מורה ומערב צפון. ודרום והיכל הקדש באמצע והוא נושא את כלם angeführt worden. Ueber מקומו של עולם vergl. Ber. R. f. 60 d ed. Amst.

4) So und nicht המחזיר ist zu lesen, wie schon Brecher richtig bemerkt.

5) Var. שש צלעות.

6) Var. יקבע.

7) Segira 6, 2.

8) <sup>9</sup> Pers. Caput et cauda draconis in orbe lunae; circulus ea deferens.

Freyt. I, p. 324 b. — הלי, <sup>10</sup> bedeutet bei den jüdischen Astronomen die sog. Drachenlinie, d. h. die Linie, welche die beiden Durchschnittspunkte der Mondbahn und der Ekliptik („Kopf und Schweif des Drachen“) mit einander verbindet; fälschlich haben Manche darunter das Sternbild des Drachen verstanden. Vergl. Steinschneider: Magazin für die Literatur des Auslandes 1845. Nr. 80, S. 320 und Jild. lit. (Ersch und Gruber Encycl. 2. Sect. Th. XXVII. S. 402). — Zu den Worten der Mischna Aboda fara 3, 3: „Wer Geräte findet mit dem Bilde der Sonne, des Mondes, des Drachen“ u. s. w. bemerkt Maimonides: „das heißt nicht, daß man einen Kreis



liegt auf die Welt des Verstandes; denn mit dem Drachen bezeichnet man die verborgenen, von dem Sinn nicht faßbaren Dinge. Unter Sphäre ist hier verstanden die sich neigende Sonnenkugel, von der die Jahreszeiten abhängen; das Herz regelt das Leben und beherrscht die Theile; damit ist also gesagt, daß die Weisheit in den Dreien eine ist, wie auch der Gottesgeist einer, und die Verschiedenheit unter ihnen nur in der Verschiedenheit ihrer Stoffe beruht. So wird der Gottesgeist, wenn er die geistigen Wesen leitet, einem Könige auf dem Throne verglichen, dessen Willen in Folge eines kleinen Winks von seinen Lieblingen, seinen Dienern geschieht, die ihn kennen, ohne daß sie oder er eine Bewegung machen; wenn er die Sphären leitet, einem König in seinem Lande, denn

השכל כי העצם<sup>1</sup> בו מכנין הדברים הנעלמים אשר לא יושגו בחוש ורצונו בגלגל גלגל השמש הנוטה<sup>2</sup> שבו יסחרו חלקי השנה ולב מסדר החיים ומושל בחלקיו ורוצה לומר שהחכמה בשלשה אחת והענין האלהי אחד והחלוק ביניהם איננו כי אם כהחלפות היוליהם ודמה הענין האלהי כשהוא מנהיג הרוחנים כמלך על כסאו אשר יעשו דבריו ברמו מעט אצל סגולתו ועבדיו המכירים אותו מבלי תנועה מהם ומטנו ודמיו כשהוא מנהיג הגלגלים כמלך במדינה

הלקי השנה והלב מחבר הלקי הגרמים החיים ומולך בכל איבריהם והעצמה והחכמה אחת בכולם והוא דבר האלוהות והשגת המצוי בהמונות לשוני היסודות לפיכך ידמה דבר האלוהות המנהיג הרוחניים למלך על כסאו שיאמר ויעש אחריו ויצוה ויתקיימו מצוותיו ברמו מנהו וידמה במנהג השמים למלך במדינה המראה בחזותיה ובמגרשה עצם ממשלתו ואימתו וידמה במנהג החיים למלך במלחמה שהוא בשני יצרים ביצר האחד לעזור אותו לאהביו והשני לשבר אויביו ובכל זו חכמה אחת ואינה גדולה בגלגל הגדול מן הגמלה הקטנה ולא נוקרו הגלגלים אלא מפני שהם חומר

finde und sage, daß es die Sonne sei, oder einen Kreisabschnitt und diesen für den Mond halte, sondern es bezieht sich dies auf den Glauben an Talismane (s. Sachs: Beiträge I, S. 64), wonach man den Sternen bestimmte Gestalten zuschrieb, dem Saturn z. B. die Gestalt eines schwarzen Greises, der Venus die eines schönen mit Goldgeschmeide geschmückten Mädchens, der Sonne die eines gekrönten auf einem Wagen sitzenden Königs und so allen Sternbildern und Sternen besondere Gestalten, über die freilich viele Differenzen obwalten, wie dies bei erdichteten Sachen natürlich ist. So ist auch hier unter dem Bilde der Sonne und des Mondes die der Sonne und dem Monde — nach welcher Ansicht es sei — zugeschriebene Gestalt zu verstehen. Drache (דרקון) ist eine Gestalt mit Schuppen zwischen den Flossen bedeckt, wie ein Fisch, und genoß eine besondere Verehrung, weil man sich so einen Theil der Sphäre dachte. Ein Anhänger dieses Glaubens sagte mir, diese Gestalt sei die des ה'י, des Drachen des Mondes, im Arab. נחש, und werde so und so in dieser und dieser Stunde verfertigt; als ich ihn fragte, aus welchem Buche er das habe, da ich nicht so etwas gefunden, so sagte er, sein Lehrer habe diese Gestalt sich ausgedenkt, wie viele Dinge, die er ihm als Geheimniß anvertraut.“ Schon lange vor Maimon. hat man in Stellen wie Jes. 27, 1. Job 26, 13 unter dem בריח נחש (vergl. Pirke R. Eliezer bei Rimchi Schorashim s. v. נחש) oder auch die Weltaxe (Pirke R. Eliezer c. 9 gegen Ende. Jesob Nam 2, 1 f. 16 d. ed. Goldb.) verstanden; vielleicht hat auch unser Autor hier ה'י (womit auch im Jesob Nam gleichbedeutend gebraucht wird) in dem weiteren Sinne als Weltaxe gebraucht. Jedenfalls will das B. Bezira nach der Auffassung des Autor's die Drachenlinie (oder Weltaxe) als etwas Unsichtbares und doch die Welt Tragendes und Leitendes mit einem auf seinem Throne sitzenden, von seinen Untertanen nicht gesehenen und doch alles leitenden König verglichen haben.

1) העצם haben die Edit., welcher Lesart die des arabischen Originals جوهر entspricht. Var. hat (wie es scheint richtiger) ההנין = جوهر.

2) הנוטה die sich neigende, d. h. gegen die große Sphäre (deren Mittelpunkt der Mittelpunkt der Erde ist) geneigte Sphäre, Ekliptik (גלגל המולדת).

er muß sich an den Enden seines Landes sehen lassen, um sich in jedem Theile desselben als furchtbaren und gütigen Herrscher zu zeigen; wenn er die Menschen leitet, einem König im Kriege, der das Entgegengesetzte zu thun sich bestrebt, seinen Freunden Sieg zu verschaffen und seine Feinde zu bestegen. Ueberall ist die Weisheit eine, denn die Weisheit, die sich an den Sphären zeigt, ist nicht größer, als die im kleinsten Thiere sichtbar wird. Der hohe Rang jener besteht nur darin, daß sie aus einem lauterem und dauernden Stoffe sind, und daß nur ihr Schöpfer über sie Macht hat, wogegen der Stoff, aus welchem das Thier ist, Einwirkungen annimmt, Eindringen und zwar entgegengesetzten, Kälte und Hitze u. s. w., die auf ihn eindringen, ausgesetzt ist, und von der Zeit vernichtet würde, hätte es nicht die Weisheit durch das Verhältniß von Mann und Weib so eingerichtet, daß nur das Individuum stirbt, aber die Gattung erhalten wird, und zwar in Folge der Umdrehung der Sphäre des Aufganges und des Unterganges. Hierüber giebt jenes Buch Kunde, indem es sagt, daß zwischen der Bildung des Mannes und Weibes nur der Unterschied sei, der zwischen sichtbaren und verborgenen Gliedern stattfindet; wie nämlich die Anatomie zeigt, sind die Geschlechtstheile des Weibes denen des Mannes gleich, nur nach innen gewendet, und daher: „Mann אִישׁ, Frau אִשָּׁה. Die Sphäre wendet sich vor- und rückwärts, nichts Besseres als נָעַם (Wonne), nichts Schlechteres als נָגַע (Schaden).“ Der Sinn ist: Die Buchstaben von אִישׁ und אִשָּׁה, נָעַם und נָגַע sind dieselben,

כי הוא צריך להראות בפנות המדינה שיראה על כל חלק ממנה ממשלתו ומוראותיו ועולותיו ודמותו כשהוא מנהיג החיים כמלך במלחמה שהוא בין הפכים ישתדל להגביר אוהביו ולגבר על אויביו והחכמה אחת כי אין החכמה בגלגלים גדולה מהחכמה בקטן שבחיים<sup>1</sup> אך גדולת מעלתם בעבור שהם מחוסר וך וקיים לא יכלם כי אם כוראם והבעל חיים<sup>2</sup> מחוסר מקבל רושם מתפעל רושמים בו ההפכים הבאים עליו תמיד מקור וחום וזולתם ומכלה אותם הומן לולי החכמה אשר התחכמה להם בזכר ובנקבה להשאיר המין באבר<sup>3</sup> האישים וזה בסבובי הגלגל והזריחה והשקיעה כאשר<sup>4</sup> העיר עליו הספר הזה ואמר שאין הפרש בין יצירת הזכר והנקבה אלא מה שיש בין הראות האיברים מה והסתתרם וכבר ביארנו<sup>5</sup> זה בניחות שאיברי הנקבה כאיברי הזכר אלא שהם מהופכים אל פנים כמו שאמר<sup>6</sup> זכר באמש ונקבה באשם חוזר בגלגל פנים ואחור אין בטובה למעלה מענג ואין ברעה למטה מנגע<sup>7</sup> רוצה לומר שאוחיות אמש ואשם וענג ונגע אחת

וד ואינו מקבל השתתה מזה ולא יכלה ולא יכלה אלא לזמן מרובה כאשר יצאה הכורא ומשתנים מרגע לרגע ואין עומדים על תכונתן אפילו חלק אחד מן השעה מפני החום והקור והלח והיבש המשיגים אותם ושאר האיכויות וכמעט יכלה הומן לולי העצמה שתאמצם בזכרות ובנקבות ולהותיר שארית להם ולקיים זרעם בכל יצרת מינם ואין חושש מאבדן הגולמים אחר שהזרע קיים וכל זו במרוצת נגלגלים ומהלכו השמש והכוכבים כמו שהוא נרמז בספר יצירה ואמר שאין הפרש בין יצירת הזכר ליצירת הנקבה אלא שבאחד נראין האיברין ובאחד נסתרים ומודים כזה חכמי הטבעה ואומרים בפירושם שאיברי הנקבה כאיברי הזכר אלא שהם הפוכים לפנים ואמר בספר יצירה זכר באמש" ונקבה באשם

1) Bergl. I, 66. §. 49. III, 17. §. 218 u. V, 20.

2) Var. (statt חיים): והחיים.

3) Var. בהאבר.

4) Var. אשר.

5) Statt ביארנו ist wohl zu lesen ביארו (dem auch R. II entspricht) oder מכואר wie Caspe hat. Brecher schließt aus ביארו, daß Jehuda ha-Levi ein Werk über Anatomie verfaßt habe (?).

6) Jezira 3, 5.

7) Jezira 2, 4.

nur daß sie anders gestellt sind, gerade wie die Sphäre ihrem Wesen nach beim Aufgang wie beim Untergang dieselbe ist, und nur uns hin und her zu gehen scheint. Durch die Glieder, die unterhalb des Zwergfells sich befinden, deutet jenes Buch auf die vier Elemente; er sagt: „Zwei spotten, zwei jubeln, zwei rathen, zwei jauchzen; er machte sie wie einen Streit, stellte sie gegenüber wie zum Krieg; die einen verbinden sich mit den andern und die einen stehen den andern gegenüber; sind die einen nicht, so sind es auch nicht die andern und alle hängen dicht an einander“; eine Ausdeutung, die im Allgemeinen verstanden werden kann, wenn es auch schwer ist, sie im Einzelnen zu erklären, und zwar von dem Bedürfnis der Thiere nach dem Entgegengesetzten, die es eben sowohl aus diesem Kriege erhalten, wie auch ohne diesen Krieg keine Erhaltung wäre; dies Alles wird gesagt, nachdem er die Bildungen in ihrer gehörigen Ordnung aufgeführt und das Höchste, den Geist Gottes vorangestellt: „Erstens der Geist des lebenden Gottes; zweitens Luft aus Geist; drittens

הוא אין ביניהם אלא ההקדמה והאחור כמו שהורחקה והשקיעה לגלגל אחת בחוק ובחוקנו אנחנו<sup>1</sup> רצוא ושוב ורמו באברים<sup>2</sup> שהם למטה מהקרום על מוצאי הטבעים הארבע כמו שאמר שני לועזים ושני עליזים שני יועצים ושני עליזים עשאו כמין מריבה ערכן כמין מלחמה מקצה אלו מצטרפין עם אלו<sup>3</sup> ואלו כנגד אלו אם אין אלו אין אלו וכולם אדוקים זה בזה<sup>4</sup> והרמו מוכן לגמרי ואם יקשה לכבד הפרדתו<sup>5</sup> מצורך בעלי חיים אל ההפכים והן גורמין הצלחו מהמלחמה הואת ולולי המלחמה הואת לא היתה הצלחו ואת אחרי<sup>6</sup> שסדר היצירות והקדים<sup>7</sup> הדבר החשוב והוא רוח אלהים חיים אמר<sup>8</sup> אחת רוח אלהים

חזר לגלגל פנים ואחור אין בטובה למעלה בענג ואין ברעה למטה מנגע ירצה לומר שאותיות א"ש ואש"ם וענג ונגע שווים ואין ביניהם אלא מה בין מוקדם ומאוחר כמו תנועות המורה שוה לתנועות מערב אצל הגלגל ואצלנו משונות שנוי גדול וכן רמו באברים שחתח סתר המבדיל לעיקרי הארבעה טבעות כאמור שני לועזים ושני עליזים שני יועצים ושני עליזים עשאו כמין מריבה ערכן כמו מלחמה מקצה אלו מצטרפין עם אלו ואלו המורת אלו אלו כנגד אלו ואם אין אלו אלו וכולם אדוקים זה בזה ואלו הרמזים ידועים בכללם וקשים להבין בפרטם מפני שהחיים צריכים לשנוי ואין להם שלום אלא מצד המלחמה ולולי המלחמה לא היה להם שלום אחר שנבראו הבריות תקדם מהם היקר והוא רוח אלהים חיים שתיים רוח מרוח שלש מים מרוח ארבע אש ממים ולא נזכר הארץ שהיא גולם הכל כמו החומר ללבנים והעסה

1) Vergl. oben II, 50. S. 154 Anm. 1.

2) Var. לאברים.

3) Var. setzt zu: אלו המורת אלו (wie R. II).

4) Die Lesart des Autors weicht hier wesentlich von unsern Ausgaben des B. Sezira ab. Bei uns heißt es 5, 2: עשאו כמין מריבה וערכן כמין מלחמה 6, 3: שני לועזים ושני עליזים שני יועצים ושני עליזים עשאו כמין מריבה ערכן כמו מלחמה מקצה אלו מצטרפין עם אלו ואלו המורת אלו אלו כנגד אלו ואם אין אלו אלו וכולם אדוקים זה בזה. Das Uebrige im obigen Text fehlt in unsern Ausgaben. Statt Atheria liest die Mant. Ausgabe des Sezira Text I מריבה, als parallel mit מלחמה, wie oben מלחמה מלחמה כמא, מריבה מלחמה מלחמה. Bei Botarel (Comm. zu Sezira p. 54 a) כתב ר' יהודה וזל חקקן כמין ערוגה חקק המים כמין שורות יש בכאן ארץ ואח"כ מים ואח"כ ארץ כמו: Bei uns heißt es 5, 2: עשאו כמין מריבה וערכן כמין מלחמה 6, 3: שני לועזים ושני עליזים שני יועצים ושני עליזים עשאו כמין מריבה ערכן כמו מלחמה מקצה אלו מצטרפין עם אלו ואלו המורת אלו אלו כנגד אלו ואם אין אלו אלו וכולם אדוקים זה בזה. Das Uebrige im obigen Text fehlt in unsern Ausgaben. Statt Atheria liest die Mant. Ausgabe des Sezira Text I מריבה, als parallel mit מלחמה, wie oben מלחמה מלחמה כמא, מריבה מלחמה מלחמה. Bei Botarel (Comm. zu Sezira p. 54 a) כתב ר' יהודה וזל חקקן כמין ערוגה חקק המים כמין שורות יש בכאן ארץ ואח"כ מים ואח"כ ארץ כמו: Unter den beiden לועזים sollen Leber und Galle, unter den beiden עליזים Magen und Milz, unter den beiden יועצים die beiden Nieren und unter den beiden עליזים die Testikeln (nach Andern Mund und Schlund) verstanden sein.

5) Das Wort לגמרי im gewöhnlichen Sinne genommen paßt keinesfalls hierher, fehlt auch in einer Variante, sowie חלקי (so liest auch Caspe) statt הדרתו angeführt wird. R. II hat hier jedenfalls einen richtigeren und klareren Text.

6) Var. כלזה אחר.

7) Var. setzt zu: וסדר.

8) Sezira 1, 9. 10. Der Doppelsinn von רוח Geist und רוח Wind, Luft, läßt sich natürlich

Wasser aus Luft; viertens Feuer aus Wasser.“ Die Erde ist hierbei nicht erwähnt, weil sie der körperliche Stoff für die Erzeugnisse ist, denn aus Erde sind sie alle, während man wohl von feurigen, luftigen, wässerigen Körpern spricht. Darum wurden vorangestellt die drei Mütter, Feuer, Wasser, Luft und noch vor ihnen der Geist Gottes, nämlich der heilige Geist, aus dem die Engel, die Geistigen geschaffen werden und in dem die geistige Seele zusammenfließen. Dann die Luft, die wahrgenommen werden kann; dann das Wasser, oberhalb der Ausdehnung, von der Speculation der Philosophen nicht begriffen, also auch von ihnen nicht anerkannt; mancher von ihnen nennt so die runde Wölbung, arabisch Samharir und den äußersten Ort, wohin Wolken gelangen können. Endlich kommt der Ort des Elementarfeuers, arabisch Al=Atthir. So wird auch in „der Geist Gottes schwebte über dem Wasser“ von Manchem dieses Wasser als der Urstoff erklärt, der qualitätslos

hיים שחיס רוח מרוח שלש מים מרוח ארבע אש ממים ולא זכר ארץ מפני שהוא הגוף והחומר להיות כי כלם ארץ אבל אומרים זה גוף אישי וזה גוף איורי וזה גוף מימי על כן הקדים שלש אמות אש ומים ורוח והקדים רוח אלהים והוא רוח הקדש ממנה נבראים המלאכים הרוחניים ובה מחברות הנפשות הרוחניות ואחריה האויר המושג<sup>1</sup> ואחריו המים אשר מעל לרקיע<sup>2</sup> לא השיגתם הקשת הפילוסופים על כן לא הודו בהם ואפשר שיאמר בו אומר שהוא כדור הקרה<sup>3</sup> שקורין בערבי' ומהריר<sup>4</sup> ומקום תכלית הגעת העבים ואחריו מקום האש הטבעי שקורין אותו בלשון ערבי אלא<sup>5</sup> חיר<sup>5</sup> כאשר אומרים ורוח אלהים מרחפת על פני המים שרצונו במים האלה החומר הראשון בלי איכות אבל חרו

לכברות ורוח הגולמים מהארץ אף על פי שיאמר הגלם אישי וזה אוירי וזה מים לכך נאמר שלש אמות אש ומים ורוח ונקרא רוח אלהים והוא רוח הקדש שממנו נבראו המלאכים והנפשים הרוחניים ואחריו האויר הנשוא ואחריו המים אשר ממעל לרקיע שלא ישיגה ידות הפילוסופים ואינם מודים בו ואחריו גלגל האשי הטבעית של אש ממנו כמו שנאמר רוח אלהים מרחפת על פני המים רצה לומר בריאת המים החמר הראשון קודם שיהיו עליו האיכות בהיותו תהו ובהו באש וכאשר נלבש באיכות נקרא רוח אלקים ומה שידמה החמר הטבעיים למים יפה נמשל שאם היה החמר נמשל

im Deutschen nicht wiedergeben. Man darf aber nicht mit Meyer übersetzen: „Geist aus Geist“, sondern: „Luft aus Geist“.

1) הישג; so oder הנישג ist auch wohl in R. II st. הנשוא zu lesen; so auch bald nachher יריעה st. ידות und vielleicht אתיר st. אש ממנו.

2) Vergl. Ibn-Esra Gen. 1 und Ps. 104 (wo — nach der Bemerkung Moscato's — ebenfalls st. כגירי st. כגירי zu lesen ist) und unten V, 10.

3) הַקְרָה die gewölbte Kugel; von קָרַר kalt, kann hier nicht wohl die Rede sein.

4) <sup>לְמַעַן</sup> Luna. Freyt. II, 256 b; vielleicht die Mondspähre, richtiger aber die Atmosphähre.

5) <sup>אֵתֵיר</sup> aether. — Maimonides S. Jesode ha-Tora 3, 11: „So ergiebt sich, daß unterhalb der Ausdehnung vier Körper, getrennt von einander, einer den andern concentrisch umgebend sich befinden. Der der Mondspähre nächste Körper ist das Feuer, dann Luft, dann Wasser, dann Erde“. Die Anordnung weicht, wie man sieht, von der des B. Sezira ab. Vergl. übrigens V, 2. 14, wo der Autor das Dasein dieses Elementarfeuers selbst in Frage stellt.

„öde und müßig“ war, bis er durch den göttlichen Willen, der ihn umfing, Qualität erhielt und nun der Geist Gottes genannt wurde. Die Bezeichnung „Wasser“ für den Urstoff ist auch sehr passend gewählt; denn ein dichter Körper als das Wasser eignet sich nicht für eine Einwirkung der Natur auf alle seine Theile, weil diese zu fest sind. Ein erdiger Körper eignet sich nur für Kunstbearbeitung, weil solche nur die Oberfläche desselben, nicht aber alle Theile berührt, während die Natur Alles durchdringt und eine Naturbildung durch eine wasserähnliche, flüssige Beschaffenheit bedingt ist; eine andere Bildung heißt eine „durch Kunst oder Zusammenfügung oder Zufall entstandene.“ Die Natur bearbeitet den Stoff nur und bildet ihn nach ihrem Gefallen, so lange er in Wassergestalt ist; dann verhärtet sich, was eine dichtere Gestalt annehmen soll. Von solchen Dingen heißt es: „Er machte aus dem Nichts ein Gegenständliches, aus dem Nichtsein ein Sein, hieb große Säulen aus der ungreifbaren Luft“, ferner: „Wasser aus Luft: er hieb und schnitt das Tohu und Bohu und Schlamm und Lehm; er machte sie einem Beete gleich; stellte sie hin einer Mauer gleich, deckte sie wie mit einem Estrich, goß Wasser darauf und sie wurden Staub“. Ferner: „Tohu, das ist die grüne Linie, welche die

וכהו<sup>1</sup> עד שהתאיך<sup>2</sup> בחפץ האלהי הסובב אותו וכנה אותו כרוח אלהים ודמות החומר הטבעי במים דמיון נכון ביותר כי מה שהוא יותר עבה מן המים לא ישתוו פעולות הטבע בכל חלקיו מפני שהם חזקים<sup>3</sup> כי אין הגוף הארצי ראוי כי אם למלאכות כי המלאכה אינה כוללת כי אם שטחי החומר ולא כל חלקיו והטבע הוא כולל כל חלקי הדבר ואין הווה אלא שיהיה כבר בתכונת המים וב נגר ואם אינו כן לא יקרא הוא טבעי אבל הוא מלאכותי או מתרכב או מקרי ואין הטבע פועל בו אלא בעודנו בתוכן המים יצייריהו בחפצו ואחר כן תקשה<sup>4</sup> מה שהוצרך להתקשות ואמר<sup>5</sup> על הדומה לזה עשה מתהו ממש ועשה את אשר אינו ישנו והצב עמודים גדולים מאויר שאינו נתפש ועוד אמר מים מרוח חקק והצב תהו ובהו ורפש וטיט עשאן כמין ערוגה הציבן כמין חומה סכנן כמין מעיבה וצק מים עליהם ונעשו עפר ואמר עוד<sup>6</sup> תהו

לאויר שהוא דק מן המים או לאש לא יבואו ממנו הגלמים מוכנים לקבל הגלמות כמו המים שהוא בינוני בין רך וקשה ואם היה החמר קשה הארץ לא יתכן להכין ממנו הכונות הגלמים על ידי הטבעה מפני שהיא צריכה להתפזר ולהשתקק בכל חלקי הגלם ולא יתכן גלם ארצי אלא למלאכה שהמלאכה סובבת החמר ואינה מתפזרת בכל חלק במעשה הטבעה מלמד שאין דבר נכון וישר לקבל הצורות הטבעיות כמו המים הניגרים המתלכדים לפיכך עשתה הטבעה במים כרצונו ואם היתה צריכה לדבר קשה ועו עזבה אותו ונתקשה ולזה אמר עשה מתהו ממש ועשה את שאינו ישנו והצב עמודים

1) Ueber dieß beim Eingang der Schöpfungsgeschichte gedachte Wasser haben schon alte Hagadisten verschiedenartige Erklärungen versucht (f. Den Soma Ber. R. c. 2 f. 2d, Chag. 15 a); Nachmanides versteht unter תהו die Materie, unter בהו die Form, mit Bezugnahme auf das B. Jezira und Bahir. Unser Autor selbst ist weit entfernt, die hier dargelegte Ansicht des B. Jezira als die seinige anzuerkennen und zu vertreten; vergl. V, 2.

2) והתאיך, ein איכות, Qualität bekommen.

3) Offenbar fehlt hier in unserem Texte die Auseinandersetzung, warum man den Grundstoff nicht Feuer oder Luft benannt, wie diese sich in R. II befindet.

4) Var. הקשה (oder ההקשה) was richtiger scheint.

5) Jezira 1, 9. 10. 2, 5. Statt הציבן lesen Andere סכנן; haben wir ohne Bedenken in כנן geändert, was auch allein zu מעיבה u. Estrich u. dergl. paßt.

6) Diese Stelle kommt in unserm Text des B. Jezira nicht, sondern im Talmud Chag. 13 a vor; der Mant. Text II hat sie; auch Ibn-Esra Gen. 1, 1 citirt diese Stelle aus dem B. Jezira.

ganze Welt umgiebt; Bohu, das sind die frischen in die Tiefe gesenkten Steine, aus denen Wasser kommen; eine leise Andeutung vom Geheimnisse des erhabenen Namens Jod, He, Waw, He als desjenigen, der dem göttlichen Wesen, dem einigen und ohne Wesenheit bestehenden am meisten gezieme. Denn die Wesenheit eines Dinges ist außerhalb des Seins desselben; aber bei Gott ist das Sein die Wesenheit. Die Wesenheit ist nämlich die Definition des Dinges und die bildet sich aus den zusammengehörenden und den sich unterscheidenden Merkmalen; es giebt aber nichts Zusammengehörendes und nichts Unterscheidendes für den höchsten Urgrund, sondern Er ist nothwendig Er. -- Nachdem nun das Buch angeführt hat, daß die Umdrehung der Sphäre die Ursache der Mannigfaltigkeit der Dinge ist „die Sphäre dreht sich vor- und rückwärts“, und als Beispiel dafür die Combination der einzelnen Buchstaben, des Alef mit allen übrigen, und dieser mit Alef, des Bet mit allen übrigen und dieser mit Bet und so die ganze Reihe hindurch angeführt hat, wobei sich ergibt, daß die ganze Sprache in

זו קוירוק שמקיף את העולם כלו בהו אלה אבנים המפולמות<sup>1</sup> המשוקעות בתהום שמביניהם יוצאין מים ורמו<sup>2</sup> מעט מסוד השם הנכבד יו"ד ה"א ו"ו ה"א שהוא נאות לעצם האלהי המתאחד אשר אין לו מהות כי מהות הדבר וולת מציאות הדבר והאלהי יתברר מציאותו הוא מהותו כי מהות הדבר גדרו והגדר מחובר מסוגו והבדלו ואין סוג ואין הבדל לעלה הראשונה והתחייב שיהיה הוא הוא<sup>3</sup> וכאשר ספר כי סבות רבות הדברים הוא סבוב הגלגל כמו שאמר חזק גלגל פנים ואחור<sup>4</sup> ודמה זה בהתמוג<sup>5</sup> האותיות הנפרדות האל"ף עם כלם וכלם עם אלף בית עם כלם וכלם עם בית חזרות הלילה נמצא כל הדבור יוצא בטאחיים ושלישים ואחד<sup>6</sup>

גדולים מאויר שאינו נתפש ואמר מים מרח חקק וחצב תהו ובהו ורפש וטיט עשאן כמי ערוגה חצבן כמו חומה סבב כמו מעזיבה יצק מים עליהם ונקשו עפר ואמר כמו כן תהו וזו קו ירוק שמקיף את כל העולם בהו אלו אבנים מפולמות המשוקעות בתהום שמביניהם יוצאים מים וגלה מעט מסוד השם היקר יה"ו המכונה לעצם המלכות המיוחד שאי אפשר לומר לו מהו כי מהות כל הדברים אינו המצאם אלא דבר אחר והקדמון מהותו הוא המצאו לפיכך לא יאמר בו מהו אלא זה הו ואמר בהרבות הגלמים שהוא ממרוצות הגלגל כאמור חזק גלגל פנים ואחור ודמהו במעשי לתעורבות האיתות האמור בהן אלף עם כלם וכלם עם אלף בית עם כלם וכלם עם בית חזרות הלילה נמצא כל הדבור יוצא

1) המפולמות; das Zeitwort, פלם, wahrscheinlich nicht semitischen Ursprungs, kommt im Targ. Job 28, 3 und außer der hier angeführten Stelle noch Beza 24 b. Seb. 72 a vor; die Bedeutung frisch, neu, wie Nachmanides erklärt, ist dem Zusammenhange am angemessensten. Vergl. Simon Duran: Magen Abot 9 b. Abrav. zu Gen. Anf. (7 b ed. Baf.).

2) Jezira 1, 11: Fünf: Drei Buchstaben von den einfachen; er siegelte Geist auf die drei und befestigte sie an seinen großen Namen יה"ו und siegelte damit sechs Enden; er wendete sich nach oben und siegelte es mit יה"ו. Sechs: er versiegelte das unten, wendete sich nach unten und siegelte es mit ו"ו; Sieben: er versiegelte den Osten und wendete sich nach vorn und siegelte es mit ה"א u. f. w.

3) Vergl. Maim. More I, 75 Anf.: Aus dem Vorhergehenden ist bekannt, daß das Dasein ein dem Seienden zukommendes Accidens, also etwas zu der Wesenheit desselben Hinzutretendes ist. Es ist klar, daß überall, wo eine Ursache des Daseins vorhanden ist, dieses Dasein ein zur Wesenheit Hinzutretendes ist; wo aber keine Ursache zum Dasein ist, wie bei Gott — denn von ihm haben wir eben erklärt, daß sein Dasein nothwendig ist — ist sein Dasein er selbst und er selbst sein Dasein. Vergl. auch More I, 52 Anf.

4) S. oben S. 350.

5) Var. בהתחברות.

6) Hier fehlt bei Fano.



die Mannigfaltigkeit der Dinge vor der Umdrehung der Sphäre entstanden ist. Der Schöpfer ist Einer, die Sphäre hat nach bildlichem Ausdruck sechs Seiten; nun legt das Buch in geistiger Sprache dem Schöpfer Namen bei, wählt sich in der körperlichen Sprache die feinsten Laute aus, die gleichsam die Geister der übrigen Laute sind, nämlich הוּי, und sagt nun, daß wenn der Wille ausgeht in diesem erhabenen Namen, wird was der Hochgelobte will, und wird nach der Combination von הוּי. So ist es außer Zweifel, daß Er und die Engel die geistige Sprache sprechen, und wußten was in der körperlichen Welt fein wird, vor Erschaffung der Welt, und wie Sprache und der Laut von ihm auf die einst zu erschaffenden Menschen emanirt. Nun folgt, daß die materielle Welt erschaffen wurde in einer Weise, die dem Materiellen entsprach, durch den erhabenen, geistigen Namen, der dem körperlichen entsprach יְהוּ יהו וְהוּי, aus deren jedem nothwendig eine der Seiten der Welt — die Sphäre — wurde. Das gehört zu den Dingen, die nicht alle befriedigen, sei es, weil das zu Erforschende zu tief für das Verständniß oder weil unsere Einsicht zu gering ist, oder aus beiden Ursachen zugleich. Ähnlich sind die von den Philosophen angestellten Forschungen; eines ihrer Resultate ist, daß aus Einem nur Eins werden könne. Nun nehmen sie einen höchsten Engel an, der vom Ersten emanirt sei, und sagen weiter, dieser Engel habe zwei Attribute: erstens, daß er von seinem Dasein in seiner Wesenheit wisse, und zweitens, daß er wisse, daß er eine Ursache habe; daraus seien zwei Dinge entstanden, ein

נחרבו הדברים קודם סבוב הגלגל והבורא אחד הוא ולגלגל על דרך הרמיון<sup>1</sup> ששה צדדים והנה<sup>2</sup> בדבור השכלי שמות הבורא<sup>3</sup> ובחר לו בדבור הגשמי האותיות היותר דקות אשר הם כרוחות לשאר האותיות והם הוּי ואמר כי החפץ כשהוא יוצא בשם הנכבד היה יהיה מה שיהפוך יתברך ויהיה כפי נגוד הוּי<sup>4</sup> ואין ספק שהוא והמלאכים מדברים הדבור השכלי ויודעים מה שהיה בעולם הגשמי קודם יצירת העולם ואין יאצל הדבור והחברה ממנו על המדברים שהם עתידין להבראות בעולם והיה כדון שיהיה העולם הגשמי נברא בענין שהוא נאות לגשמיות בשם הנכבד השכלי הנאות לשם הגשמי יהו יהו הוּי היו ויה ויהי התחייב מכל אחד צד מצדי העולם והם הגלגל וזה מהדברים שאינם מספיקים הכל אם מפני שהמבוקש עמוק מהשיג או מפני שחבונותינו מקוצרות או לשני הדברים יחד ועל הרומה לזה חקרו הפילוסופים והביאם מחקרם לאמר כי מאחד לא יהיה ממנו כי אם אחד וקבעו מלאך קרוב נאצל מן הראשון ואחר כן אמרו כי המלאך הזה יש לו שתי מדות אחת שהוא יודע מציאותו בעצמותו<sup>5</sup> והשנית ידיעתו שיש לו סבה והתחייב ממנו

הגלגלים והבורא אחד הוא והגלגל בעל ששה צדדים והערך בדבור השכלי שם לבורא ובחר לו בדבור הגולם אותיות יקרות שהן באותיות כרוחות בגיות והם הוּי ואמר שחפץ הבורא בשעה שזכר זה השם הגדול מיד היה כל רצונו ונעשו כל חפציו בלי טורח ואמנם שהוא יתברך והמלאכים שברא מדברים בדבור השכלי ויודעים כל רזי עולם קודם ברייתו וקודם שישים נפש המדברת באדם מלמד שהעולם הזה נברא לדבר נכון ורחם לגלגלים כמו השם הגדול השכלי ורחם וערך

1) על דרך האמת zu im Gegensatz על דרך הרמיון; einer Sphäre, als einer kugelförmigen Gestalt, kann man nur uneigentlich sechs Seiten zuschreiben.

2) שש צלעות וקבע.

3) שם לבורא.

4) Diese vier Worte fehlen in Var.

5) בעצמו.



Engel und die Sphäre der Fixsterne. Durch das, was dieser sich vom ersten bewußt war, bildete sich ein zweiter Engel, und durch sein Bewußtsein von seiner Wesenheit bildete sich die Sphäre des Saturn und so weiter bis zur Mondsphäre und dann bis zum Thätigen Verstand. Das haben nun die Menschen angenommen und sich so weit verleiten lassen, es für einen Beweis zu halten, weil es den griechischen Philosophen zugeschrieben wurde, und doch ist es bloß eine Behauptung, die keinen genügenden Beweis hat und gegen die sich Manches einwenden läßt: Erstens, warum blieb die Emanation stehen? Hörte die Kraft des Ersten auf? Ferner, warum entstand nicht aus dem Bewußtsein des Saturn von dem, was über ihm ist, etwas und aus seinem Bewußtsein von dem obersten Engel etwas anderes, so daß der Emanationsformen des Saturn vier wären? Woher wissen wir überhaupt, daß aus dem Bewußtsein von sich selbst eine Sphäre und aus dem Bewußtsein vom Ersten ein Engel werde? Sobald also Aristoteles behauptet, daß er sich seiner bewußt werde, kann man von ihm ver-

שני דברים מלאך וגלגל הכוכבים הקיימים וזה גם כן במה שהשכיל מן הראשון התחייב ממנו מלאך שני וכמה שהשכיל מעצמותו התחייב ממנו גלגל שבתאי וכן עד הירח ואחר כך אל השכל הפועל<sup>1</sup> וכבר קבלו בני אדם והתפתחו לו עד שאמרו שהוא מופת מפני שיחסו אותו אל פילוסופי יון<sup>2</sup> וזאת טענה גרידא אין בה ספוק ומקשים עליה בכמה פנים אחת מהם למה עמדה האצילות הזאת הקוצר יד מהראשון ואחר כך נאמר למה לא התחייב מהשכלת שבתאי מה שלמעלה ממנו דבר אחד ומהשכלתו המלאך הראשון דבר אחר ותהיינה צורות אצילות שבתאי ארבע ומאין לנו שמי שישכיל עצמו יתחייב ממנו גלגל ומי שהשכיל הראשון יתחייב ממנו מלאך ובעת אשר יטעון ארסטו שהוא משכיל את עצמו צריך שיהיה נחבט שיאצל<sup>3</sup> ממנו גלגל ואם יטעון שהשכיל הראשון שיאצל ממנו מלאך

השם הגלמי הזה יהי' ויהי' הוי' יהי' וזהו' והי' ואלו ששה שמות היקרים כנגד ששה הצדדים שבקולם ונברא כל ״ מדבר שלא נשיג והוא נשג ונמצא לנביאים.

1) Es ist dies die vorzüglich von Ibn = Sina und Alfarabi (vergl. dessen התחלה in Filippovski's האסוף p. 1. 3) entwickelte Emanations = Theorie; die „erste Ursache“ als absolute Einheit kann als unmittelbare Wirkung nur die Einheit haben (More II, 22); also kann aus dem in jeder Beziehung einheitlichen Wesen nur ein Wesen emaniren; denn: würden zugleich zwei wesentlich und wahrhaft unterschiedene Dinge emaniren, so könnten sie nur aus zwei verschiedenen Seiten seiner Wesenheit hervorgehen, diese selbst aber eine Theilung zulassen, was undenkbar ist. Wie ist aber denn das Vielfache, die Welt entstanden? Von Gott emanirt der „erste Verstand“, d. h. derjenige der Alles umgebenden Sphäre (גלגל הכולי); aus diesem entstehen zwei Wesen; daraus, daß diese Sphäre sich Gott und daß sie sich selbst denkt, u. s. w. herab durch die Reize der Sphären bis zur Mondsphäre, aus welcher der thätige Verstand (שכל הפועל oben I, 1) emanirt. Hier hört die Ausströmung auf (More II, 1. Le Guide II, p. 6). Vergl. Schafarefani II, p. 261. Munt Melanges p. 331. 360. Le Guide II, p. 57. n. p. 172. n. Gerson. Milch. V, 3. 13. Itarim II, 11 (p. 128 der Uebers. und p. 616 der Anmerkungen). Daß die Grundideen dieser Theorie mit Unrecht dem Aristoteles zugeschrieben werde, hat schon Ibn = Roschb eingewendet. Vergl. Munt Melanges p. 360. Le Guide II p. 172. n. — Auf die Widerlegung dieser Theorie durch den Autor bezieht sich Schemtob: Emunot 27 b.

2) Vergl. die vor. Anm. Ende.

3) Var. להאצל.

langen, daß ihm eine Sphäre emanire, so wie, wenn er behauptet, ein Bewußtsein vom Ersten zu haben, ihm ein Engel emaniren müßte. Ich habe dir diese Elemente der Philosophie mitgetheilt, damit die Philosophie nicht etwa den Eindruck auf dich mache, daß du glaubtest, wenn du ihr nachgehst, durch klaren Beweis Beruhigung zu finden; aber eben ihre Elemente nimmt der Verstand nicht an und sie fügen sich den Gesetzen der Logik nicht. Außerdem stimmen nicht zwei von ihnen überein, ausgenommen die Jünger, die einer Schule angehören, es sei nun der des Empedokles oder des Pythagoras oder der des Aristoteles oder der des Plato, und so noch viele, die keiner mit dem andern übereinstimmen.

26. Rufari: Was bedarf es der Buchstaben הוה, oder des Engels und der Sphäre und anderer dergleichen, wenn man nur glaubt, daß Gott Willensthätigkeit äußert, daß die Welt erschaffen sei, daß Gott die unzähligen Dinge je nach ihren Gattungen auf einmal erschaffen, wie in der Schöpfungsgeschichte erzählt wird; daß er in sie die Kraft der Fortpflanzung gelegt, daß er sie jeden Augenblick ernährt und der Erhaltung durch göttliche Kraft, wie wir sagen: „Er erneuert durch seine Güte täglich das Werk der Schöpfung“?

27. Meister. Du hast Recht, König von Rufar, das ist die Wahrheit, der wahre Glaube, das Verlassen alles Unnützen. Vielleicht schreiben sich die Forschungen Abraham's aus der Zeit her, da ihm die Göttlichkeit und Einheit klar wurde, ehe das göttliche Wort in einer Erscheinung an ihn gelangte. Nachdem dies aber geschehen, ließ er alle seine Speculationen fallen, und erstrebte von da an das Wohlgefallen Gottes, da er von ihm selbst belehrt worden, wie dies Wohlgefallen beschaffen, wodurch und wo es zu erlangen sei. So haben ja unsere Weisen das: „Er führte ihn nach Außen“ (Gen. 15, 5) dahin gedeutet: „Gehe heraus aus deinem Astrologenthum“, d. h. verlasse

אמנם וכחתי לך ההתחלות האלה שלא תבהילך הפילוסופיא ותחשוב שאם חלך אחריה היית מניח לנפשך במופת הברור אבל התחלתם כלם לא יסבול אותם שכל ולא יכנסו תחת הקשה ועוד כי אין בין שנים מהם הסכמה אלא המקבלים מהם שסומכים על דבר אחד אם אבנדרקלוס<sup>1</sup> ואם פיתאגוריש או אריסטו או אפלטון ויולתם הרבה אין אחד מהם מסכים עם חבירו:

כ"ו אמר הכוזרי מה הצורך אל אותיות הוה או אל מלאך וגלגל ויולת וה עם ההודאה בחפץ הבורא ובחדוש העולם ושהאלהים ברא את הדברים הרבים במינים בבת אחת למיניהם כאשר זכר בסדר בראשית ושם בהם כח התולדה והעמידה ומכלכלם לרגעים\* ככח האלהי כמו שאנחנו אומרים מחדש טובו בכל יום חמיר מעשה בראשית:

כ"ז אמר החבר הטיבות מלך כוזר והוה האמת והאמונה כאמת ועויבת מה שאין צורך עליו אך שמא היה זה העיון מאברהם אבינו כשנחבררה לו האלהות ואחדות קודם שידבר עמו במחזה ואחר שדבר עמו הניח כל הקשותיו ושם לבקש רצון האלהים מעמו אחר שלמדו איך הוא הרצון. ובאי זה דבר יושג ובאי זה מקום וכבר דרשו רבותינו ביוצא אותו החוצה צא מאצטגנינות שלך<sup>4</sup> רוצה

1) Var. אבומאקליס ober אבד נקליס.

2) Vergl. oben II, 20. S. 108 Anm. 2. — Aehnlich erklärt Ibn-Esra Ex. 3, 2 das עשה יומא als das fortwährende Wirken der göttlichen schöpferischen Kraft in der Natur; ebenso der Sohar I, 5a Ed. Amst. ויהי עשה אשר אי עשה (Zef. 66, 22), und dies ist auch der Sinn des im täglichen Morgengebete vorkommenden Spruches: כל יום חמיר מעשה בראשית.

3) So muß es heißen statt בקשותיו, wie die Editionen haben.

4) Vergl. oben IV, 17. S. 333 Anm. 2.

die Sternkunde und alle zweifelhaften Naturstudien. So erzählt ja auch Plato von einem Propheten, der zur Zeit des Königs Marinus lebte, und der zu einem Philosophen, der sich mit philosophischen Forschungen beschäftigte, im Namen Gottes sagte: „Du gelangst zu mir nicht auf diesen Wegen, sondern nur durch den, welchen ich als Boten zwischen mir und meinen Geschöpfen hingestellt, nämlich Propheten und wahrhafte Religionslehrer.“ Dies Buch ist gegründet auf das Geheimniß der zehn Einheiten, worin bekanntlich Alle von Ost bis West übereinstimmen, ohne daß eine natürliche Veranlassung dazu vorhanden wäre oder der Verstand dazu nöthigte; es ist eben ein göttlich Geheimniß, das in den Worten ausgedrückt ist: „Zehn Sefirot ohne Etwas, schließ deinen Mund vom Reden, schließ dein Herz vom Denken, und wenn das Herz läuft, kehre zurück, denn darum heißt es: „Laufen und Zurückkehren“ (Ez. 1, 14). Darauf ist der Bund geschlossen, und ihr Maß ist zehn, die kein Ende haben, das Ende in den Anfang, der Anfang in das Ende verschlungen, wie die Flamme an der Glut haftet; wisse, denke, halte fest, daß der Schöpfer einer ist, keiner außer ihm; vor Eins, was willst du da zählen?“ — Der Schluß des Buches lautet: „Als Abraham das einsah und festhielt und eingrub und läuterte und bildete und forschte und dachte und es<sup>1</sup> ihm endlich gelang, offenbarte sich ihm der Herr des All's, nannte ihn seinen Freund, schloß mit ihm den Bund zwischen den zehn Fingern seiner Hände, und das ist der Bund der Zunge, und zwischen den zehn Fingern seiner Füße und das ist der Bund der Beschneidung und sprach über ihn: „Bevor ich dich geschaffen im Leibe, habe ich dich erkannt“ (Jer. 1, 5).

28. Rufari. Ich wünschte, daß du mir einen Begriff von eurer Sternkunde, die mit der wirklichen Natur übereinstimmt, gebeſt.

לומר צא מחכמת הכוכבים ומכל חכמה טבעית מסופקת וכבר אמר אפלטון מהנביא שהיה בזמן מארינוס<sup>1</sup> המלך שהוא אמר לפילוסוף שהיה מחזק בפילוסופיא מהאלהים לא חגיע אלי בדרכים האלה אך במי ששמתיו שליה כיני ובין ברואי רוצה לומר הנביאים והתורות האמתיות והוגדר<sup>2</sup> בספר הזה בסוד העשרה האחדים שמסכימים עליהם במורה ובמערב מבלתי שיביא אל זה טבע ולא יכריעם שכל<sup>3</sup> אבל לסוד אלהי מה שאמר עשר ספירות בלי מה בלום פך מדבר בלום לכך מלהררר ואם רץ לכך שוב למקום שלכך נאמר רצוא ושוב ועל דבר זה נכרתה ברית ומדתן עשר שאין להם סוף נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן כשלהבת קשורה בתחלת ודע וחשוב וצור שהיוצר אחד ואין בלעדיו ולפני אחד מה אתה סופר<sup>4</sup> וחתימת הספר וכשהבין אברהם וצר וחזק וצרף ויצר וחקר וחשב ועלחה בירו נגלה עליו אדון הכל וקראו אוהבי וכרת לזכרית בין עשר אצבעות ידיו והוא ברית לשון ובין עשר אצבעות רגליו והוא ברית מילה וקרא עליו בטרם אצרך בכטן ידעתך<sup>5</sup>

כ"ח אמר הכוזרי רצוני שתראני טעם<sup>6</sup> מחכמות הכוכבים הנאותים לטבעים<sup>7</sup>

1) Von einem solchen König Marinus ist im Plato nichts zu finden. Nach einer Vermuthung Steinschneider's ist es vielleicht Murianus, Lehrer des Chalib b. Jezid (gest. 704. Wilkenfeld: Geschichte der arabischen Aerzte S. 16, über dessen Gespräch mit Chalib s. Gräfe Literaturgesch. II, 1 546, wo er Morienus heißt), oder Marinus, Schüler des Neuplatonikers Proclus.

2) Var. נגדר.

3) Vergl. oben I, 59. S. 44. Num. 3.

4) Jezira 1, 7. 8.

5) Jezira 6, 4; der Text desselben ist in unsern Ausgaben vollständiger, als hier, hat aber, Mant. Edition Text II ausgenommen, nicht die Stelle aus Jeremias.

6) Vielleicht ist עץ zu lesen, vergl. indeß III, 64.

7) Also nur diejenigen, in den talmudischen Schriften befindlichen astronomischen Ansichten,

29. Meister. Ich habe dich schon darauf aufmerksam gemacht, wie die Kenntniß unserer Weisen von richtigen Beobachtungen aus ihrer genauen Kenntniß des Mondlaufes hervorgeht; dieser ist auf 29 Tage 12 Stunden und 793 Chelatim nach einer vom Hause Davids herkommenden, und nie als falsch erwiesenen Ueberlieferung festgestellt; eben so kannten sie genau den Sonnenumlauf, indem sie genau darauf achteten, daß Pesach nach der Tetufa des Nisan treffe, wie ja auch einer von ihnen sagt: „Wenn du siehst, daß die Tetufa des Lebet sich bis zum 16. Nisan dehnt, so intercalire das Jahr“, eben damit Pesach nicht in das Winterviertel falle, da ja Gott Befehl und Verbot in Beziehung darauf gegeben: „Hüte den Monat der Mehrenreise“ (Deut. 16, 1.) Die bei dem Volke gangbare Tetufa ist nicht genau, sondern nur eine durchschnittliche, indem man das Jahr in vier Theile getheilt, deren jeder 91 und  $\frac{1}{4}$  Tage hat. Nach dieser Tetufa gerechnet, trifft Pesach zuweilen in

כ"ט אמר החבר ככה עירוחיך<sup>1</sup> על ידיעתם במבטים<sup>2</sup> הברורים כהוראת<sup>3</sup> מרעם בתקופת לבנה אשר היא כ"ט י"ב חש"צג מקובל מבית דוד ולא נשחבש<sup>4</sup> ותקופת חמה הברורה אשר היו בה נזורים שלא יפול פסח אלא אחר תקופת ניסן וכמו שאמר קצתם כד הוית דמשכא תקופת טבת עד שיתסר בניסן עבריה להיהיא שחא<sup>5</sup> כדי שלא יפול פסח ברביעית החורף<sup>6</sup> והאלהים צוה והזהיר שמור את חרש האביב והתקופה הנוהגת אצל ההמון איננה ברורה אבל היא על דרך הקרוב בחלוקת השנה על ארבעה רביעים כל רביע צ"א יום ורביע יום וש שיפול פסח בחשבונה ברביעית

die sich wissenschaftlich begründen lassen. Die Var. החכמים statt הכוכבים ist ein Schreibfehler; die Var. לטבעים statt לטבעים unwesentlich.

1) Oben II, 64. S. 165. III, 35 S. 240.

2) Var. seht zu: בכונים. Caspe liest הכוריים statt הכורים.

3) Var. בראית.

4) Der jüdischen Kalenderberechnung liegt die Annahme zu Grunde, daß die synodische Umlaufzeit des Mondes 29 Tage 12 Stunden und 793 Chelatim (1 Stunde = 1080 Chelatim) beträgt; die erste Quelle hierfür ist Mosch ha-schana 25 a, wo R. Gamliel (II) sagt: Ich habe es von dem Hause des Vaters meines Vaters überliefert bekommen, daß der Neumond nicht in weniger als 29 Tagen 12 Stunden und  $\frac{3}{4}$  Stunden und 73 Chelatim eintritt. Die Echtheit des Zusatzes וְיָגֵן חֲלָקִים ist mit Recht bezweifelt worden; der Talmud kennt sonst die Einteilung der Stunde in 1080 Chelatim nicht, eben so wenig die Boraita Samuel und Pirke de R. Eliezer (wo alle die Chelatim betreffenden Angabe späteren Zusätze sind). Vergl. David Gans: Mechab. we-Raim § 113. Elonimski in S. Sachs: Zona S. 2. Kerem Cheroeb VIII, 39. Maggid 1864. Nr. 40. S. 319. Daß dies אבא אבי מבית auf David, von welchem Hillel, der Ahn des R. Gamliel, seinen Stammbaum herleitete (vergl. oben S. 284 Anm. 4) von Raschi bezogen werde, wie Roscato zu II, 64. p. 113 a angiebt, findet sich in unserem Raschitext zu Mosch ha-schana 25 a nicht; vielmehr ist mit Grund das א"ג של בית ר"ג, das häufig im Talmud erwähnt wird, auf den Großvater dieses R. Gamliel, ר' נחמיהל דהוק, zu beziehen; vergl. Ber. 53 a. Sabb. 113 a. Beza 14 b; besonders Mishna Schekalim 6, 1; Sanhebrin 12 a. Indes ist es richtig, daß der Zeit Davids die Grundlage zur jüdischen Kalenderberechnung zugeschrieben wird, und zwar soll (mit Anlehnung an 1 Chr. 12, 32) diese Thätigkeit besonders von dem Stamme Isachar geübt worden sein; Ber. R. Cap. 72 f. 64 b. Mibrasch Ester zu 1, 13. Sanh. 49 a. Kimchi 1 Chr. 12, 32. Vergl. Jesob Nam 4, 14 f. 28 a. Mit dieser Anschauung steht wohl auch das Lösungswort וְיָגֵן חֲלָקִים, das man in Zeiten, wo die Kalenderberechnung verboten war, gebrauchte, in Verbindung. Mosch ha-schana 25 a. Sal. Duran: Milchemet Mizva 36 b. Vergl. Sachs: Zona S. 36. 94.

5) Diese Regel ließ Huna b. Abin dem Raba sagen. Mosch ha-schana 21 a; vergl. oben S. 240 Anm. 6. Elonimsky a. a. O. S. 13.

6) Var. הכהן (richtiger).

das Winterviertel, ein Umstand, der den Christen Anlaß zur Polemik gegen die Juden gegeben, indem sie glaubten, der Boden ihrer Religionsübung sei verloren, und sie hätten keine feste Grundlage dafür, weil ihr Pessach vor dem Eintritte des Zeitabschnitts „Aehrenreife“ treffe. Das kam eben daher, weil sie nur nach der vulgären Tetusa rechneten, ohne auf die genaue, richtige Tetusa zu achten, deren Berechnung geheim gehalten wurde und nicht in die Öffentlichkeit überging. Nach dieser trifft Pessach unter keinen Umständen, bevor die Sonne in das Zeichen des Widderes getreten, und sei es auch nur um einen Tag. Seit tausenden von Jahren ist hierin kein Fehler vorgekommen. Mit dieser Berechnung stimmt auch die des Abbatani, wie es denn in der That die genaueste und wahrhafteste Bestimmung ist. Woher sollte eine so genaue und wichtige Kenntniß des Sonnen- und Mondumlaufs kommen, als aus einem genauen und richtigen Studium der Sternkunde? Ueber das: „Tritt der Neumond vor Mittag ein“ haben wir schon früher gesprochen. Ueber diese Wissenschaft mit besonderer Beziehung auf diesen Gegenstand hat sich noch ein Buch erhalten, genannt: Pirke R. Eliezer b. Hyrcanos, in welchem das Maß der Erde und jeder Sphäre, die Beschaffenheit der Sterne, Sternbilder, Sterngestalten, Häuser, ihre guten und schlechten Einflüsse, ihr Auf- und

חחורף<sup>1</sup> וכבר טענו הנוצרים<sup>2</sup> על היהודים וחשבו כי עקר תורחם אבד ושאינם על שורש אחד בעבור שיפול להם<sup>3</sup> פסח קודם הכנס פרק האביב כפי חשבונם בחקופה שהיא כפרהסיה ולא שמו לב אל תקופת חמה הברורה האמתית שהיא בצנעה בלתי מפורסמת<sup>4</sup> ושעל חשבונה לא יפול פסח בשום פנים אלא שתחול השמש בראש הטלה ואפילו יום אחד ולא אירע בזה שום שבוש ממכ' אלפי שני' והוא חשבון דבק למביט הבאתני<sup>5</sup> והוא הברור שבקבועים והאמתי שבהם ואין יתכן מרע תקופת חמה ותקופת לבנה מדוקדקת וברורה אלא מחכמת החכונה על האמת ועל הברור וכבר הקדמנו מסוד נולד קודם חצות<sup>6</sup> וזולת זה ונשאר עדין מן החכמה המיוחדת בענין הזה ספר הנקרא פרקי רבי אליעזר בן הורקנוס בוסרת הארץ וכל אחד מהגלגלים וטבעי הכוכבים והמולות והצורות ובתיהם וטובתם ורעתם ועלייתם וירידתם ונשיאותם

1) Der Autor spricht hier von dem gegenseitigen Verhältniß der Tetusa Samuels, welche die Dauer des Jahres zu 365 Tagen 6 Stunden und der „des R. Aba“, welcher sie auf 365 Tage 5 Stunden 997 Chelakim 48 Regaim (1 Chelak = 76 Regaim) angab. Jesod Olam 2, 2. 4, 13 und Tafel X. Während die Samuel'sche Tetusa, die auch im Talmud Erubin 57a erwähnt wird, offenbar mit dem von Julius Cäsar eingeführten Jahre übereinstimmt, wird der des R. Aba im Talmud nicht gedacht. R. Aba b. Abba tritt überhaupt nicht (wie Samuel) als Sternkundiger auf und der jüdische Astronom Hassan (bei Jesod Olam 4, 14) scheint von dieser Tetusa des R. Aba nichts gewußt zu haben. Vergl. Simon Duran G. I, 108. Slonimsky a. a. D. S. 7 ff. Maggid a. a. D.

2) Von ähnlichen Disputen zwischen Juden und Christen über die Berechnung des Osterfestes vergl. Abr. b. Chija Sefer ha-Jbbur S. 110. Jesod Olam II, p. 36 ed. Goldb.

3) bezieht sich auf היהודים, daher auch Asarja de' Rossi bei der Anführung dieser Stelle im Mazref la-Mefes II, 1 (p. 30 ed. Cassel) לו statt להם jagt.

4) בלתי מפורסמת fehlt in Var., als wäre es nur Glossen zu bloße.

5) Abbatani (Abategnius) berühmter arabischer Astronom (ft. 927). Nach Jesod Olam III, 2 (39a ed. Goldb.) gab er das tropische Sonnenjahr auf 365 Tage 5 Stunden 918½ Chelakim (51 Min. 1½ Sek.) an. Vergl. Meor Enajim Cap. 40 (S. 348 ed. Cassel). Slonimsky a. a. D. S. 11. Uebrigens liest Var. תאני לכוון אלבי מסיים statt וכו'.

6) Eben II, 20.

Niedergang, ihre Erhebung und Senkung, ihre Bewegung dargestellt ist. Der Verfasser gehörte zu den berühmtesten Weisen der Mischna. Unter den Weisen des Talmud zeichnete sich Samuel aus, welcher sagte: „Wir sind die Himmelsstraßen so bekannt, wie die von Rehabea.“ Derartige Studien hatten nur religiöse Zwecke, weil die Kenntniß des Mondlaufes und seiner Conjunction mit der Sonne, des „Molad“, die Zeit, da er vor und nach dem Molad unsichtbar wird, nur durch umfassende astronomische Studien möglich ist. Auch eine vollständige Kenntniß der vier Zefusot ist ohne Kenntniß des Hoch- und des Tiefpunktes und der verschiedenen Aufsteigungen nicht zu erlangen. Wer sich mit dergleichen beschäftigt, muß nothwendiger Weise auch von den übrigen Sternen und Sphären Kenntniß haben. Was sich bei ihnen über Naturforschungen findet, was nämlich gelegentlich ohne Absicht zu belehren sich in den Schriften unserer Weisen findet, erregt das höchste Staunen. Was für Bücher,

ושפלותם ומשך תנועתם<sup>1</sup> והוא מחכמי המשנה<sup>2</sup> המפורסמים ושמואל מחכמי התלמוד שאמר נהירין לי שבילי דרקיעא כשבילי דנהרדעא<sup>3</sup> ולא התעסקו בו אלא לענין התורה כי לא ישלם בירור הליכת הירח והתחלפות הליכתו לברר עת התחברו עם השמש והוא המולד ועת הסתרו קודם המולד ואחריו אלא ברוב חכמת התכונה וכן ידיעת התקופות הארבע על בירור לא שלם אלא בידיעת השפל רום והגבוה רום<sup>4</sup> והעליות<sup>5</sup> על התחלפם ומי שטרח בזה אי אפשר שלא יתגלגלו עמו שאר חכמות הכוכבים והגלגלים אבל מה שימצא להם מן החכמה הטבעית ממה שנגרר בחוק דבריהם בדרך המקרה לא בכונה ללמד החכמה ההיא פלאות ותמיהות ומה יחשב

1) Hiermit beschäftigen sich Cap. 3—8 der Pirke R. Eliezer; über dieses Buch selbst vergl. oben III, 65 S. 286 Anm. 5.

2) Alle frühern Ausgaben lesen מחכמי ישראל; wir haben kein Bedenken getragen, das Wort ישראל in משנה zu verwandeln, wie das (in Oxford befindliche) arabische Original nach einer Mittheilung Steinschneiders hat; wie sehr der Sinn dadurch gewinnt, leuchtet von selbst ein. Ueber die — auch abgesehen von dieser Emendation — verfehlte, obgleich mit großer Petulanz auftretende Erklärung dieser Stelle durch Goldberg und Filipowstj (in der Einleitung zu des Letzteren Ausgabe des Sefer ha-Ibbur des Abr. b. Chija) ist bereits in Frankels Zeitschrift für Geschichte und Wissenschaft 1851 S. 281 das Nöthige gesagt worden.

3) Berachot 58 b.

4) Wie man bei der Sonne die durch die nicht kreisförmige, sondern elliptische Bahn der Erde entstehende Unregelmäßigkeit des Sonnenlaufes durch Annahme eines excentrischen (mit dem Erdmittelpunkt nicht concentrischen) Kreises גלגל יצא מרכז in dem die Sonne laufe, sich erklärte, so nahm man zur Erklärung derselben Anomalie bei dem Mond und den Planeten, deren Bahnen ebenfalls Ellipsen bilden, kleinere Sphären (Epicytel גלגל הקפה) an, in welchen der Planet eigentlich kreise und welche sich mit diesem um die Erde bewegen. Der Punkt im Epicytel, wo der Planet seine größte Entfernung von der Erde erreicht, heißt רום הֶפְסִיט, derjenige, wo er seine größte Nähe erreicht שׁוֹפֵט תִּפְסִיט. Vergl. Abr. b. Chija: Zurat ha-Arez Ebp. 12. 16 und Sfak Israeli: Zefob Nam 3, 8. Hier scheinen die Ausdrücke רום und שׁוֹפֵט (verstärkt durch גבוה) nur von der Erdnähe und Erdferne der Sonne gebraucht zu werden, da nur hiervon die Kenntniß der Zefusot d. h. der Aequinoctien und Solstitien abhängt. Vergl. oben IV, 13. S. 332 Anm. 3.

5) זריחה (bei Israeli Zefob Nam 2, 15 מצרים), Aufsteigung, nämlich irgend eines Bogens der Sonnenbahn, d. h. die Größe des Theiles des Aequators, der mit jenem Bogen zugleich durch den Meridian oder durch den Horizont geht; eine Bestimmung, die zur Auffindung des wahren Ortes der Sonne dienlich ist.

meinst du wohl, mögen die Kundigen über diese Wissenschaft gehabt haben?

30. Rasari. Wie so sind die Bücher verloren gegangen, die eben für die Wissenschaft geschrieben wurden, und gerade die erhalten worden, die dergleichen nur zufällig enthalten?

31. Meister. Weil jene Bücher nur von einzelnen Menschen gekannt waren, der eine ein Sternseher, der ein Arzt, der ein Zergliederer u. s. w. Wenn eine Nation untergeht, so verlieren sich zuerst die Edlen, und dann erst die unter ihnen Stehenden. Mit jenen Edlen ging auch ihr Wissen unter, und es erhielten sich nur die Gesetzbücher, welche das Volk braucht, die auch die Meisten kannten, abschrieben und mit denen sie sich viel beschäftigten. Was eben in die talmudischen Bücher von jenen Wissenschaften aufgenommen ist, das wurde gewahrt und erhalten, weil die Zahl derer, die die Bücher kannten und hüteten, groß war. Zu diesen gehört, was in den Gesetzen über Schechita und Teresa gesagt ist, wissenschaftliche Ansichten, von deren größten Theile Galen nichts gewußt hat; denn warum hätte er sonst das, worauf das Gesetz hinweist, bei den Krankheiten nicht erwähnt, da es sich auch mit den Augen wahrnehmen läßt; z. B. Krankheiten der Lunge und des Herzens, angewachsen dem Herzen oder der Seite, Verwachsen der Lungenflügel, zu wenig oder zu viel derselben,

לבך שהיה לחכמיהם מן הספרים  
בחכמה עצמה:<sup>1</sup>

ל אמר הכוזרי ואין אבדו  
הספרים ההם שהיו בכונה ונשארו  
אלו שהם במקרה:

ל"א אמר החבר מפני שהספרים  
ההם היו יודעים אותם היחידים מבני  
אדם יקרא זה חוזה וזה רופא וזה  
מנתח על דרך הדמיון ותחלת מי  
שיאבד<sup>2</sup> מהאומה האבודה אינם אלא  
החשובים שבהם ואחר כן מי שלמטה  
מהם ואבדו היחידים ואבדה חכמתם  
ולא נשאר כי אם ספרי התורות אשר  
ההמון צריכים אליהם ויודעים אותם  
רב העם וכותבים אותם ומתעסקים  
בהם הרבה<sup>3</sup> ואשר נגדר בספרי  
החלמוד מהחכמות ההם נשמר ונשארו  
בעבור רוב יודעיהם והשגחתם אליהם  
ומכל זה<sup>4</sup> מה שנזכר בהלכות שחיטה  
והלכות טריפה שיש בהם מן החכמות  
מה שנעלם רובו מוגאלינו ואם אינו  
כן למא לא זכר בחלמים מה שאנו  
דואים אותו בעינינו ממה<sup>5</sup> שהעירה  
חזורה עליו<sup>6</sup> מחלי הראיה והלב כמו  
סמוך ללב וסמוך לרופן ודבק<sup>7</sup> האונות

1) Vergl. oben II, 20 S. 112 Anm. 1. More I, 71. II, 11.

2) Var. שאבד.

3) Die hier ausgesprochene Ansicht schließt sich an die hagadische Auffassung der Worte וההרש והחרש (2 Kön. 24, 16) wonach hierunter die Schriftgelehrten u. s. w. verstanden werden. Gittin 88a.

4) Var. ומה.

5) Var. במה.

6) Den Beweis für die physikalischen, anatomischen u. s. w. Kenntnisse der Talmudlehrer, auf die schon oben (II, 64. S. 170) hingewiesen worden, führt der Autor aus den im Talmud enthaltenen traditionellen Gesetzen über Erlaubtheit oder Unerlaubtheit eines Thieres von Seiten der innern Beschaffenheit desselben. Das pentateuchische Gesetz „טרפה טרפה“ nicht zu essen, erscheint in der Tradition dahin amplifizirt, daß jedes mit einer zu einem tödtlichen Ausgang führenden Krankheit befallene Thier als „zerrissen“ betrachtet wird (טרפה אינה חיה), zerrissen = nicht lebensfähig. Mit den Symptomen einer solchen Krankheit beschäftigt sich vorzüglich das dritte Capitel des talmudischen Traktats Chulin; in wiefern die daselbst befindlichen Angaben den wissenschaftlichen Anschauungen des mischnisch-talmudischen Zeitalters entsprechen, dürfte Gegenstand einer Untersuchung sein; wir müssen uns hier darauf beschränken, das vom Autor Angeführte mit sprachlichen und sachlichen Bemerkungen für die des Gegenstandes weniger Kundigen zu begleiten.

7) Var. מדבק.

**Vertrocknung oder Zerfloffenheit der Lunge.** Von ihrer Kenntniß der gegenseitigen Beziehung der vitalen mit den vegetativen Organen zeugen Säge wie: Zwei Häute hat das Gehirn, und eben so die Testikeln; gleichsam zwei Bohnen liegen auf dem Kopfe, von den Bohnen nach Innen ist Gehirn, von den Bohnen nach Außen Rückenmark. — Drei Röhren gehen aus, eine nach dem Herzen, eine nach der Lunge, eine nach der Leber. — Von der Kenntniß der tödtlichen und nicht tödtlichen Krankheiten zeugen Säge wie: Wenn die Haut des Rückenmarks gut erhalten ist, so kommt es auf Beschaffenheit des Markes selbst nicht an; — weissen Gehirn sich erweicht, verliert die Zeugungskraft; — eine Haut, die sich in Folge einer Verletzung gebildet, wird bei der Lunge nicht als Haut betrachtet. — Das Gesetz von der Spannader hat

והסרוגם ויתרוגם ויובש הריאה והמסמסה<sup>1</sup> ומדיעתם בהערכת האיברים הנפשיים עם הטבעיים מה שאמרו שני קרומות יש למוח וכנגדן לביצים<sup>2</sup> ואמרו כמין ב' פולים יש מונחים על פי הקדירה מן הפולים ולפנים מוח מן הפולים ולחוץ חוט השדרה<sup>3</sup> ואמרו תלתא קני הוה חד פריש ללבא וחד פריש לריאה וחד פריש לכבדא<sup>4</sup> ומדיעתם בחליים המסמחים ושאינם מסמחים ומה שאמרו חוט השדר' אסעורוקיים מוחו לא מעלה ולא מוריד<sup>5</sup> ואמרו מי שנחמססם מוחו אינו מוליד<sup>6</sup> ואמרו

1) Von den Krankheiten der Lunge — diese als die am häufigsten vorkommenden werden besonders ausführlich behandelt — erwähnt die Mishna nur die, wenn die Lunge durchlöcherig ist oder wenn etwas daran fehlt. Die Gemara verbreitet sich über die vom Autor herausgehobenen Specialitäten, die dann von den späteren Gelehrern bis in's Detail ausgeführt wurden. Unter „dicht am Herzen“ ist entweder Verwachsung der Lunge mit dem Herzen (Maim. §. Scheschita 11, 10. Zore Dea 49, 7) oder Durchlöcherung des Herzens aber Verstopfung der Oeffnung mit dem Herzfette (Zore Dea 40. 1) gemeint. — „סמוך לזרז“ ist das Angewachsensein der Lunge an die Seite (Chullin 48 a. Maim. a. a. D. 7, 5. Zore Dea 39, 22). Die drei folgenden Abnormitäten betreffen Beschaffenheit und Zahl der Lungenlappen (אונות, contractirt aus אונות, Ohren, daher bei Maim. אין), deren im normalen Zustande auf der einen Seite drei, auf der andern zwei, und außerdem ein Läppchen, genannt die Nase (אונותא דררא) sich vorfinden müssen. Die gesetzlichen Bestimmungen darüber, wenn diese Lappen mit einander verwachsen, oder wenn zu viel oder zu wenig sind s. Chullin 56 b. Maim. a. a. D. 8, 1 ff. Zore Dea 35, 2 ff. 39, 4 ff., desgleichen darüber wenn die Lunge verhärtet oder erweicht ist Chullin 46 b. 47 b. Maim. 8, 9, 7, 12. Zore Dea 36, 7. 10. 13 ff. Statt המסמסם liest Var. המססה.

2) Mishna Chullin 2, 1 zählt unter den Teresot der Vierfüßler auch die Durchlöcherung der Hirnhaut auf; in der Gemara 45 a streiten Rab und Samuel darüber, ob beide Häute oder nur eine gemeint sei; R. b. b. Chana sagt im Namen Josua b. Levi's: Entsprechende Häute sind an den Hoden wahrzunehmen.

3) Chullin 45 a (in unmittelbarem Anschluß an die in der vor. Anmerkung angeführten Stelle): Josua b. Levi im Namen des B. Kappara: „Alles, was innerhalb des Gehirntastens (קריה, Topy), wird wie Hirn behandelt; da wo es anfängt sich in die Länge zu ziehen, wird es als Rückenmark betrachtet;“ von wo fängt es an sich zu ziehen? Isaaq b. Nachmani: „Mir ist dies durch R. Josua b. Levi dahin erläutert worden: zwei Bohnen (Eicheln) liegen an dem Gehirntastens; von da an nach innen ist die innere, von da nach außen ist die äußere Seite.“

4) Chullin 45 b. Nach Raschi ist es die Luftröhre (קנה), die sich in drei nach den angegebenen Organen hingehende Röhren theilt. Brecher will lieber die große Pulsader (Aorta), die Lungenpulsader und die aufsteigende Hohlvene verstanden wissen.

5) Chullin 45 b. Maim. 9, 1. Zore Dea 32, 1 ff.

6) Chullin 45 b, wo es aber heißt נתמחו, was einen geringeren Grad der Erweichung ausdrückt, als נחמססם; Moscato bemerkt hierzu: נחמססם הוא כפי הנזכר; נחמססם לי שמימא וז גם היא כפי הנזכר; נחמססם.



keine Anwendung auf Vögel, weil diesen die Hüftspanne fehlt. — Wie scharf sind folgende Vorschriften: Der Magen eines erlaubten Thieres, das von einem unerlaubten Milch gefogen, ist verboten; eines unerlaubten Thieres, das von einem erlaubten gefogen, erlaubt, weil die Milch sich in den Eingeweiden zusammengehalten hat. — Von ihren tiefen Untersuchungen geben ein Zeugniß Sätze wie: Fünf Häute sind verboten: Haut über dem Gehirn, Haut über den Testikeln, Haut über der Milz, Haut über den Nieren, Haut über der Lendenspitze; keine darf gegessen werden. — Am merkwürdigsten von den Gesetzen über Terefa sind die Untersuchungen über Bestimmung der Höhe, von welcher ein Thier gestoßen werden mußte, um wegen Gliederzerreißen unerlaubt zu werden (man meint hier natürlich ein tödtliches Gliederzerreißen). Dann heißt es weiter: Hat man ein Thier oben verlassen und findet es unten wieder, so ist nichts zu besorgen wegen Gliederzerreißung, weil es für sich abmisst, d. h. das Thier berechnet sich selbst und bereitet sich zum Sprunge vor, der ihm dann keinen Schaden bringt, wie es wohl der Fall ist, wenn man es hinabstürzt. Beim Sprung ist man vorbereitet und gefaßt, beim Fallen ungewiß und ängstlich. — Merkwürdig sind ihre Bestimmungen und Experimente. Eine Lunge,

קרום שעלה מחמת מכה בריאה אינו קרום<sup>1</sup> ואמרו גיד הנשה אינו נוהג בעוף מפני שאין לו כף<sup>2</sup> ומדקדקי דיניהם כשרה שינקו מן הטריפה קיבחה אסורה טריפה שינקו מן הכשירה קיבחה מותרת מפני שהוא כנוס במעיה<sup>3</sup> וממנה שאסרו מחמתה אמתיה והקשם יגיד עליה<sup>4</sup> חמשת קרומים אסורים קרום של מוח קרום שעל הביצה קרום שעל גבי טחול קרום שעל הכליות קרום שעל העוקץ כלם אסורים באכילה<sup>5</sup> ומחמולא שבדיניהם בטריפות שדקדקו בהגבלה הגובה אשר אם דוחין הבהמה ממנו למטה תהיה אסורה משום רסוק איברים ירצה ברסוק איברים הרסוק המביא אל המות ואחר כן אמרו הניח בהמה למעלה ובאומצאה למטה אין חוששין משום רסוק איברים משום דאמדה אנפשה רוצה לומר כי בהמה משערה לעצמה ומכונה לדלוג ולא ייוקנה כאשר ייוקן אם דוחין אותה כי הטבע בדלוג מווכן ונמצא ובפסילה בורה ונודד<sup>6</sup> ומפלא דיניהם עוד

1) Chullin 47 b. Die in Folge einer Wunde entstandene Haut (Schorf u. s. w.) wird nicht als vollständige, fest anliegende Schließung betrachtet.

2) Mishna Chullin 7, 1. Maim. §. Maachalot Asurot 8, 4. Zore Dea 65, 5.

3) Mishna Chullin 8, 5. Unter קיבה ist hier eben nur der Inhalt des Magens, nicht der Magen (Magenwände) verstanden; die in dem Magen befindliche Milch ist für sich geschlossen und hat nicht die Eigenschaft des sie umschließenden Magens angenommen. Maim. a. a. D. 4, 19. Zore Dea 81, 6.

4) Statt der schwer verständlichen Worte והקשם יגיד עליה hat Var. וכברנו איננה משנה אותו, lieft auch אחתה statt ברורה.

5) Chullin 93 a: R. Kahana (nach Andern R. Jehuda): „Fünf Häute sind verboten; drei wegen Fett, zwei wegen Blut; die Haut der Milz, der Lenden, der Nieren wegen Fett, der Hoden und des Gehirns wegen Blut.“ Was unser Autor durch וקץ wiebergiebt, ist das talmudische ככלי, das in den Targumen für ככל gebraucht wird, welchen Ausdruck auch Maim. a. a. D. 7, 7 (13) beibehält. Zore Dea 64, 6. 7. 10. 65, 1.

6) Mishna Chullin 3, 1. Chullin 51 a. Baba Kamma 50 b. Maim. §. Schekita 9, 8. Zore Dea 58, 11. — In der Art, wie der Autor dies Gesetz hier anführt, ist eine Ungenauigkeit nicht zu übersehen; nur für den Fall, wenn ein Thier selbst herabgesprungen, wird ein Maß angenommen, dessen Ueberschreitung zur Annahme einer Beschädigung berechtigt, nicht aber für den Fall, wenn das Thier hinabgestoßen wurde.

die durch eine Naturerscheinung vertrocknet ist, bleibt erlaubt, ist es durch Menschenhand geschehen, so ist sie unerlaubt, wegen des Zusammenschrumpfens der Lunge; geprüft wird dies durch vierundzwanzigstündiges Weichen in lauem Wasser, nimmt sie dabei die ursprüngliche Gestalt wieder an, so ist sie erlaubt, sonst nicht. — Ferner: Eine Lunge, wie Augensalbe ist erlaubt, wie Dinte unerlaubt; denn diese Schwärze ist eine krankhafte Veränderung der Röthe; ist sie grünlich, so ist sie erlaubt. Eine Lunge, die zum Theil geröthet, ist erlaubt, ganz geröthet, unerlaubt. Als man vor R. Nathan, dem Babylonier, ein Kind von grünlichem Aussehen brachte, so sagte er: „Wartet bis das Blut hinein-fällt d. h. sie sollten mit der Beschneidung warten, bis das Blut sich im Fleische verbreitet; als man so gethan, blieb das Kind am Leben, nachdem mehrere Kinder dieser Frau an den Folgen der Beschneidung gestorben waren. Als man wieder ein geröthetes Kind vor ihn brachte, so sagte er: „Wartet bis das Blut sich in ihm verzogen hat“; man that so und das am Leben erhaltene Kind ward nach ihm Nathan der Babylonier genannt. Erlaubtes Fett schließt, unerlaubtes schließt nicht. Scharfsinnige Bestimmungen: Wenn man in der Magenwand eine Nadel findet, so ist die Anwesenheit einer Blutrinne ein Beweis, daß sie vor dem Schlachten hineingekommen; ist keine Blutrinne da, so ist die Nadel erst nach dem Schlachten hineingelangt. Diese Unterscheidung hat auf die Gültigkeit

ונסיונותם חרותה בירי שמים כשרה בירי אדם טרפה משום צמק ריאה ובדיקותה שרייה במים פושרים מעט לעת אם הדרא בריאה כשרה ואם לאוטרפה ומה שאמר ריאה ככחלא כשרה כדיוחא טריפה מאי טעמא האי שחור אדום הוא אלא שלקה ירוקה כשירה ומה שאמר ריאה שהאדימה מקצתה כשירה האדימה כלה טריפה ורבי נתן הבבלי שהביאו לפניו ילוד<sup>2</sup> ירוק אמר להם המתינו לו עד שיפול בו דמורוצה למרשלא ימולו אותו עד שיחפשט דמו בכשרו ועשו כן וחייה הילוד אחרי ילדים רבים שהיו מתים לאשה ההוא חכה למילה ועוד הביאו לפניו ילד שהוא אדום ואמר להם המתינו לו עד שיכלע דמובוועשו כן וחייה וקראוהו נתן הבבלי על שמו<sup>3</sup> ואמר חלב טהור סותם טמא אינו סותם<sup>4</sup> ומדקות דיניהם מהט שנמצא בעובי בית הכסות<sup>5</sup> נמצא עליו קורט<sup>6</sup> דם בידוע שהוא קודם שחיטה לא נמצא עליה קורט דם בידוע שהוא לאחר שחיטה למאי נפקא מינה למסקה וממכר<sup>7</sup> מפני שלא יחכן שיהי' על

1) Mischna Chullin 3, 2. Chullin 55 b. Das חרותה wird in der Gemara durch צמק zusammenschrumpfen (vor Schreck bei einem Gewitter) erklärt. Statt חרותה findet sich auch die Lesart הריחה das. 55 b. Maim. a. a. D. 8, 9. Jore Dea 36, 14.

2) Var. setzt zu שהיה.

3) Chullin 47 b mit unwesentlichen Modificationen.

4) Chullin 49 b. Bei einer Durchlöcherung der Eingeweide wird erlaubtes Fett, das sich auf der Oeffnung befindet, als vollständig schließend, das unerlaubte als nicht schließend betrachtet.

5) בית הכסות, Name eines der vier Magen des wiederkäuenden Thieres. Die Speise gelangt zuerst in den כרס, dann in den בית הכסות, dann in den הכסם (omasum) und von da in den קיבה. Maschi Chullin 42 a.

6) קורט, ein Riß, vom Stamme קרט (Nebenform des bibl. קרץ), syr. ܩܪܬ (im Etpaal), arabisch قرص, einschneiden, einreißen; ein קורט ein blutiger Riß, Blutstropfen, bei Maim. פ. Schechita 6, 2. טיפה דם; vergl. Sachs Beitr. I, 141.

7) Die Worte למאי נפקא מינה למק וממכר fehlen in unsern Ausgaben der Gemara Chullin 50 b. 51 a, wo diese Boraitha angeführt wird, und würden auch nach der vulgären Auffassung dieser Stelle (Maim. פ. Schechita 6, 12. Jore Dea 48, 8) ganz ohne Sinn sein, da vielmehr gerade das Vorhandensein einer Blutspur beim Vorfinden einer Nadel ein Kriterium des טריפה, also die Frage nach einem נפקא מינה nicht statthaft ist. Die Auffassung des Autors, wonach das Auf-

des Kaufes Einfluß; denn die Nadel kann nach der Schlachtung, wo das Blut nicht mehr flüssig war, keine Blutrige gemacht haben, daher auch der Käufer nicht behaupten kann, man habe ihm ein tödtlich krankes Thier verkauft. Aehnlich: Hat sich die Wunde mit einem Schorf überzogen, so hat sie mindestens drei Tage vor dem Schlachten stattgefunden; ist kein Schorf da, so hat der Kläger den Beweis zu führen. — Kennzeichen der reinen Vögel: Man läßt den Vogel auf eine ausgespannte Schnur treten; theilt er dabei seine Zehen, so daß auf jeder Seite zwei sind, so ist er unrein; sind auf einer Seite drei, auf der andern eine, so ist er rein. — Jeder Vogel, der aus der Luft auffängt und frisst, ist unrein. Ein Vogel, der bei unreinen Vögeln sich aufhält und ihnen ähnelt, ist unrein; so der Staar beim Raben. — Kennzeichen eines Embryo sind beim Kleinvieh: Blutabgang, beim Kindvieh: Nachgeburt, beim Weibe: Mutterfuchen und Nachgeburt. — Wie scharf und genau sind folgende Bestimmungen über das Einhauen einiger mit

המחט קורט דם לאחר שחיטה בעבור שאין הדם נגר<sup>1</sup> במח ואין לו לטעון עליו ולומר שמתה מכרח לי וכמו זה הגלד פיהמה בידוע ששלשה ימים קודם שחיטה לא הגלד המוציא מחבירו עליו הראיה<sup>2</sup> ומסימניהם בעוף טהור מוחזק לעוף<sup>3</sup> חוט של משיחה אם חולק את רגליו שתיים לכאן ושתיים לכאן בידוע שהוא עוף טמא ג' לכאן ואחת לכאן בידוע שהוא טהור ואמרו כל עוף הקולט מן האוויר ואוכל טמא השוכן עם הטמאים ונרמם להם טמא כדוריר אצל עורב<sup>4</sup> ואמרו סימן הולד בבהמה דקה טרופ ובגסה שליא ובאשה שפיר ושליא<sup>5</sup> וממפלא מחכמתם ודקותם בדקדוקם בארס קצת בעלי הצפרנים הדורסים<sup>6</sup> מה שאמרו דרוסת החול

finden einer Blutspur auf die civilrechtliche Geltung des Kaufes (des geschlachteten Thieres) Einfluß haben soll, unterliegt mannigfachen Schwierigkeiten, worüber Moscato und R. Israel zu vergleichen sind. Letzterer (und ihm folgend Brecher) hat die Worte למאי נפקא מיניה למקח וממכר ohne Weiteres ausgelassen. Vergl. auch Anm. 8.

1) Statt נגר, fließend, flüssig (2 Sam. 14, 14) heist R. Israel (und Brecher) נכר, was den Sinn erschwert.

2) Zu dieser Stelle, welche noch zu der oben (Anm. 6) berührten Boraita gehört, fügt Moscato, der sie aus dem Talmud anführt, noch die Worte hinzu: למאי נפקא מיניה למקח וממכר, die sich in unsern Talmudausgaben nicht befinden, wie schon R. Israel bemerkt. Hier findet die civilrechtliche Folge in Bezug auf Gültigkeit oder Ungültigkeit des Kaufes statt, von der der Autor vorhin gesprochen, da in ritualer Beziehung das Thier ohne Frage טמא ist. Maim. §. Mechira 16, 6. Eshofen Mischat 224, 2. 232, 11.

3) Var. י.

4) Chullin 65 a. Maim. §. Maachalot Afurot 1, 20. Zore Dea 82, 2.

5) Mishna Bechorot 3, 1; es handelt sich nämlich darum, zu bestimmen, ob eine wirkliche Geburt (bei einem Abortus eines Thieres oder eines Menschen) stattgefunden, in welchem Falle das Nachgeborene nicht als Erstgeborenes betrachtet wird; als Zeichen einer wirklichen Geburt (wenn auch eines nicht lebensfähigen Embryo) wird beim Kleinvieh: Blutabgang, beim Kindvieh die Mutterhaut (die Haut, in welcher der Embryo liegt) und beim Menschen die Nachgeburt betrachtet.

6) Der Autor geht jetzt auf die טריפה über, welche als Folge einer directen Beschädigung eines Thieres durch ein anderes betrachtet werden: es ist hier jedoch in Beziehung auf den Beschädiger nur von den Thieren die Rede, welche in die Kategorie der דורסים (d. h. eigentlich treten, zertreten), der mit den Krallen Reißenden gehören. Die von דריסה kommt dem Wortstamme des biblischen טריפה am nächsten, und wird deshalb mit ganz besonderen Erschwerungen beurtheilt (Maim. §. Maachalot Afurot 4, 6. §. Schchita 5, 3), wozu noch kommt, daß man sich vorstellt, daß das reißende Thier mittelst seiner Klauen dem Beschädigten eine Art Gift einflöße, und dies dadurch

Kralen versehener Thiere, z. B. Raze und Marder hauen ein bei jungen Ziegen und Lämmern, Wiesel bei Vögeln. Einhauen findet nicht statt beim Fuchs, nicht beim Hund, findet nur absichtlich, nur von einem lebenden Thiere, nur mit der Kralle und nicht mit dem Zahn, nur mit dem Vorder- und nicht mit dem Hinterfuß statt; d. h. der Einhauende wirft sein Gift in andere Thiere nur mit der Kralle des Vorderfußes und nur mit Absicht und nur beim Leben, nicht aber zufällig, als wenn etwa seine Krallen sich ohne daß es ein Einhauen beabsichtigte, in das Fleisch des Viehes eingrüben. Noch merkwürdiger, daß nur von lebenden Thieren das Einhauen gesagt wird; denn wenn es sich träfe, daß man den Vorderfuß eines Einhauers abhiebe, während die Kralle im Fleisch des Viehes steckt, so achtet man nicht auf das Einhauen, weil der Einhauer das Gift erst von sich giebt, wenn er sich trennt und die Kralle aus dem Fleisch herauszieht; daher sagt man erst: „mit Absicht“ und dann: „beim Leben“. — Fehlt die Leber, und ist dafür ein Olivengroß an der Stelle der Galle und an der Stelle wo sie lebt, übrig geblieben, so ist das Thier erlaubt. — Eiter macht nicht bei der Lunge, wohl aber bei den Nieren das Thier unerlaubt; klares Wasser, so wie ein Loch, machen bei der Lunge nicht, aber bei den Nieren das Thier unerlaubt. Ein Thier, dem die Haut abgezogen, ist bei einem wie ein Sela großen Stück längs der Rückensäule,

ונמיה בגדיים וטלאים דריסה חולדה בעוף<sup>1</sup> ואמרו אין דריסה לשועל אין דריסה לכלב אין דריסה אלא מדעת אין דריסה אלא מחיים ואין דריסה אלא בצפורן לא בשן אין דריסה אלא ביד לא ברגל<sup>2</sup> רוצה לומר שאין הדורס משליך ארסו בבעלי חיים אלא בצפורן היד ובכונה מהבעל חיים לא במקרה שיאחוז צפרניו בבשר הבהמה מבלי כונה הדריסה ויותר מופלא מהם<sup>3</sup> מה שאמרו מחיים רוצה לומר שאם הודמן שהיו חוחכין יד הדורס וצפורניו נעוצין בבשר הבהמה לא היו חוששין לדריסה והוה מפני שאינו משליך ארסו אלא בהפרדו ממנה והוצאת צפרניו מבשר הבהמה ועל כן אמר מחיים אחר שאמר מדעת ואמרו ניטלה הכבד ונשתתיר ממנה כוית במקום טרה ובמקום שהיא חיה כשרה<sup>4</sup> ואמרו מוגלא<sup>5</sup> כשר בריאה ופסול בכלי מים זכים ונקב פסול בריאה וכשר בכלי<sup>6</sup> ואמרו הגלודה שנשתתיר בה כסלע על פני כל השדרה כשרה<sup>7</sup> ומה שיש במשנה כתוב

zum Genuß unbrauchbar mache. Ob indeß eine solche verderbliche Wirkung in der That zu präsumiren sei, hängt von mancherlei Bedingungen ab, die der Autor im Folgenden berührt. — Var. liest ברור statt ברור.

1) Auf Grund der Anschauung, daß um eine wirkliche דריסה hervorzubringen, der Verwundende in einem entsprechenden Größenverhältniß zum Verwundeten stehen müsse, giebt Mišna Chullin 3, 1 an, daß ein Wolf Kleinvieh, ein Löwe Kindvieh, ein kleiner Raubvogel kleines Geflügel, ein großer Raubvogel großes Geflügel in dieser Weise verwunden könne. R. Chišba bestimmt Chullin 52 b dies näher dahin, daß zu den ganz jungen Schafen und Ziegen schon ein יהול (gewöhnlich mit Raze übersetzt; Jonatan b. Uziel setzt היהול für צים Zef. 13, 22) und נמיה (Raschi: Nach Einigen für Geflügel ein Wiesel (wie immer gewöhnlich aufgefaßt wird. Das biblische חֲזֵר, Maulwurf Lev. 11, 29 wird indeß in den Targumen auch durch היהול wiedergegeben).

2) Alle diese näheren Bestimmungen, die der Autor selbst weiter erläutert, werden von der Gemara Chullin 53 a ff. besprochen. Maim. §. Schechita 5, 4 ff. Zore Dea 57, 1 ff.

3) Var. מה.

4) Mišna Chullin 3, 1. 2. Chullin 46 a. Maim. §. Schechita 8, 22. Zore Dea 41, 1. — Ueber den Sinn der Worte חיה ובמקום שהיא חיה sind die Ausleger nicht einig.

5) מוגלא, syrisch ܡܘܓܠܐ, arabisch موجل, Eiteransammlung zwischen Haut und Fleisch.

6) Chullin 55 b. Maim. §. Schechita 7, 10. Zore Dea 44, 2.

7) Mišna Chullin 3, 1. Chullin 55 b. Maim. a. a. O. 9. Zore Dea 59, 1.

erlaubt. — Was in der Mischna über die Terefa, über Leibesfehler der Erstgeburt und der Priester gesagt ist, aufzuzählen, würde zu weit führen, nicht zu gedenken, wenn man es erklären wollte. Nicht minder findet man eine kurze anatomische Darstellung des Knochenbaues, die doch sehr faßlich und verständlich ist. Bewunderungswerth ist noch was sie sagen: Sind die Eingeweide herausgetreten, ohne ein Loch erhalten zu haben, so ist das Thier erlaubt; das heißt, wird hinzugesetzt, wenn man sie nicht umgewendet; hat man dies gethan, so ist es unerlaubt; denn die Schrift sagt: „Er hat dich gemacht und geordnet“ (Deut. 32, 6); daraus geht hervor, daß Gott den Menschen nach einer Ordnung gebildet, die nicht zerstört werden darf, ohne dem Leben zu schaden. Noch sind zu erwähnen die Unterscheidungen des Menstruationsblutes vom Blut der Reinigung, der Flußfüchtigen, der Jungfräulichkeit, sowie dem aus Wunden oder dem After kommenden Blut. Ferner die Berechnung der Umlaufzeiten der Menstruation, des Flusses, die merkwürdigen Angaben über den Ausfluß, Dinge, die für unseren Verstand zu tief sind.

בהלכות<sup>1</sup> טרפות וטומי בכורות וטומי כהנים<sup>2</sup> וארך ספורו כל שכן פירושו וזכרון נחוח העצמות בקצרה מאד<sup>3</sup> ובדברים מבוארים ביותר<sup>4</sup> וענין מבואר מאד ומדבריהם<sup>5</sup> הנאים אמרם יצאו בני מעיה ולא נקבו כשירה ואחד כך אמרו לא שנו אלא שלא הפך בהם אבל הפך בהם טריפה שנאמר הוא עשך ויכוונך מלמד שברא הקדוש ברוך הוא כונניות באדם כיון שנחהפכה אחת מהם אינה יכולה לחיות<sup>6</sup> ומה שיש להם מן ההפרש בין דם נדה ובין דם טהרה וזבה ובחולים והדם ההווה מן החבורות והטחורים וזולת זה וכמות הקפי הנדות<sup>7</sup> ובין זיבות הזכרים והפלאים שיש להם בצרעת מטה שירה עמוק משכלנו:

1) Var. מהלכות.

2) Vergl. Mischna Bechorot Cap. 6 und 7.

3) Mischna Oholot 1, 8. Negaim 6, 7. 8. In Var. fehlt מאד.

4) In Var. fehlt ביותר.

5) Var. ומדבריהם.

6) Chullin 56 b. Maim. §. Schechita 6, 15. Zore Dea 46, 2.

7) Gegenstände, mit denen sich auf Grund der pentateuchischen Vorschriften Lev. 12, 1 ff. 15, 19 ff. 18, 19 u. f. w. vorzüglich der Traktat Nibba beschäftigt. Statt הקפי liest Caspe הלילות.

# מאמר חמישי

## Fünfter Abschnitt.

## מאמר חמישי.

1. Rufari. Ich kann nicht umhin, dich mit der Bitte zu beschweren, mich in leichter und verständlicher Weise über die Grundlagen der Glaubenslehren in der Weise der Medabberim auf dialektischem Wege zu belehren. Es sei mir erlaubt, sie anzuhören, wie dir erlaubt war, sie zu lernen, sei es, um daran zu glauben, sei es, um sie zu widerlegen. Denn da ich doch einmal der höchsten Stufe, der Ueberzeugung von den Glaubenslehren ohne Forschung, nicht theilhaftig bin, und da mir

אמר הכורי<sup>1</sup> אי אפשר שלא להטריח עליך שתשמיעני דברים קרובים ומבוארים בשרשי האמונה<sup>2</sup> על דרך המדברים בדרך הנצחון<sup>3</sup> ונחיה מותרת לי שמיעתם כאשר היתה מותרת לך ידיעתם<sup>4</sup> אם להאמין בהם או להשיב עליהם כי כבר חסרתי המדרגה העליונה מברור האמונה מבלי מחקר<sup>5</sup> וכבר קדמו לי ספקות

1) Der fünfte Abschnitt beschäftigt sich hauptsächlich mit einer kurzen Darstellung der aristotelischen Philosophie, und zwar besonders in Hinsicht auf Psychologie und Metaphysik, welcher Darstellung sich eine Hinweisung auf die Schwächen philosophischer Forschungen überhaupt und auf die Grenzen, innerhalb deren die menschliche Speculation sich zu halten habe, endlich eine Zusammenfassung der Lehren über Gott und Welt vom jüdischen Standpunkte aus anreicht. Den Schluß macht die Begründung des vom Meister ausgesprochenen Vorfalles, nach Palästina zu wandern und dort den Rest seines Lebens zu beschließen.

2) Die bei Moscato und den späteren Ausgaben befindlichen Worte לאמרני בראשון fehlen in den beiden ältesten Ausgaben — wie es scheint — mit Recht, da die Bezugnahme auf den ersten Abschnitt an sich sehr undeutlich ist, und überhaupt eine Verweisung in dieser Form sonst nirgends angetroffen wird.

3) Vergl. unten § 15.

4) Der vollständige klare Sinn dieser Worte wird merkwürdigerweise von Buxtorf völlig mißverstanden, welcher übersetzt: Id tam mihi gratum erit audire, quam tibi est ea scire.

5) Diese Ansicht des Rufari schließt sich genau an die vom Meister II, 26 (S. 137) ausgesprochene Meinung an, daß derjenige, welcher an die Göttheit des als göttlich Gelehrten glaubt ohne die Speculation zu Hilfe zu nehmen, höher stehe, als derjenige, für den es erst eines Beweises bedürfe; der Rufari bekennt freiwillig, daß er sich dieser niederen Klasse zuzählen müsse und daß es für ihn besser sei, mit den philosophischen Systemen bekannt gemacht zu werden (daher es eine ganz falsche Auffassung von Buxtorf verräth, wenn derselbe übersetzt: Nondum enim assequutus sum sublimem illum gradum u. s. w.). Im Gegensatz zu dieser Ansicht des Autors halten Bachji (Chob. ha-Leb. Einl. und I, 3) und Maim. (More III, 51) die Forschung über Gott u. s. w. für die absolute Pflicht eines Jeden.

einmal Zweifel, Speculationen, Besprechungen mit Philosophen, Bekennern anderer Religionen und verschiedener Glaubensansichten nicht fern geblieben sind, so ist es für mich am besten, in der Widerlegung falscher und thörichter Ansichten unterrichtet und geübt zu werden. Der Glaube an das Ueberlieferte ist nur gut bei einem gläubigen Herzen, aber bei einem ungläubigen Herzen ist die Forschung viel besser, und um so mehr, wenn die Forschung zum Glauben an jene Ueberlieferung führt, und beide Stufen vereint von dem Menschen erreicht werden, Wissen und Ueberlieferung.

2. Meister. Und wer von uns hat denn eine ausdauernde Seele, die nicht verlockt wird von den über sie hingehenden Ansichten von Naturforschern, Astrologen, Talismanverfertignern, Zauberern, von solchen, die an die Richterschaffenheit glauben, von Philosophen u. s. w., und die zum Glauben gelangt, ohne viele epikuräische Ansichten durchgearbeitet zu haben. „Das Leben ist kurz und die Arbeit groß“. Nur Einzelne sind es, denen der Glaube Natur ist, von denen jene falschen Ansichten stets fern bleiben, und deren Seele sofort den irrthümlichen Punkt herausfindet. Ich hoffte zwar, daß du zu jenen Einzelnen gehörst; indeß,

וסברות ודברים עם הפילוסופים ובעלי חרות ודחות שונות והטוב לי שאלמר ואחרת בהשבת הרעות הנפסדות הסכלות<sup>1</sup> כי אין הקבלה טובה אלא עם הלב הטוב אבל עם רוע הלב החקירה יותר טובה כל שכן כשיוציא המחקר אל אמונת הקבלה ההיא ואז יתקבצו לאדם השתי מדרגות רוצה לומר הידיעה והקבלה יחד:

ב אמר החבר ומי לנו בנפש סובלת שאיננה נפתית<sup>2</sup> לדעות העוברות עליה מדעת הטבעיים<sup>3</sup> והאצטגוניים ובעלי הטלסמאות והמכשפים ואנשי הקדמות והפילוסופים וזולתם ולא יגיע<sup>4</sup> אל האמונה עד שיעבור על דעות רבות מהאפיקורסים והחיים קצרים והמלאכה מרובה<sup>5</sup> אלא ליחידים<sup>6</sup> תהיה להם האמונה בטבע ותרקנה מהם הרעות והם כלם יופלו בנפשם מיד מקום טעותם ואני מקוה שתהיה מהיחידים ההם<sup>7</sup> וכיון

1) Var. hat „zwischen den heftigen und sinnlosen; Caspe liest „sinnlos“.

2) Die in der obigen Uebersetzung gegebene Auffassung scheint sich dem Wortsinne dieser etwas hart ausgedrückten Stelle am nächsten anzuschließen; wörtlich: „Wer ist uns“ (wen haben wir) mit einer ausdauernden Seele“ u. s. w. Fast möchte man mit Hinblick auf die ähnliche Lebensart (V, 14) „und wer bürgt uns für die Wahrheit dessen“ u. s. w. auch hier den Sinn so auffassen, als wenn es hieße: „wer bürgt uns für die Seele, daß sie aushält und nicht verleitet wird!“

3) Die sind nicht, wie Brecher meint, diejenigen, welche alle schöpferische Thätigkeit der Natur zuschreiben (vergl. I, 69 ff.), sondern solche, welche sich eine besondere Dispositionsfähigkeit über Naturkräfte zuschreiben, eine Fähigkeit, die auch natürlich von einer Kenntniß dieser Kräfte bedingt ist. Vergl. I, 5 (S. 31).

4) Das Subjekt zu יגיע ist eigentlich noch „wir“; die Construction ist in's Masculinum übergegangen, da der Autor mehr den „Menschen“ als „die Seele“ im Sinne gehabt zu haben scheint. Buxtorf dagegen: Neque quisquam (hac ratione per modum disputandi et disserendi) ad fidem pertinet, und ebenso Brecher.

5) Der bekannte Spruch Vita brevis, ars longa, der Anfang der Aphorismen des Hippocrates. Vergl. auch Abot 3, 15.

6) Var. אבל היחידים.

7) Die Worte „und ich“ sind unmöglich nach ihrem einfachen Sinne „ich hoffe, daß du zu jenen Einzelnen gehörst“ oder „gehört wirst“ aufzufassen, da ja nicht bloß der Rufari eben selbst gesagt hat „und ich“, sondern aus der ganzen Anlage des Werkes hervorgeht, daß der Rufari nicht zu jenen gehört; es bleibt nichts übrig, als mit Moscato zu versetzen: „und ich“ „ich hatte gehofft“ (was auch nicht ohne Bedenken ist) oder an eine Textcorruption zu denken, da

da ich nicht umhin kann, deinem Wunsche zu genügen, so will ich mit dir nicht nach der Weise der Karaiten verfahren, welche die metaphysische Wissenschaft ohne Zwischenstufe ersteigen; sondern ich will dir die Hauptpunkte deutlich machen, die dir zum Verständniß der Materie und Form, dann der Elemente, arab. **אמקסמא**, dann des vegetativen, animalischen und rationellen Lebens und der Metaphysik verhelfen sollen, wobei ich genügende Beweise geben werde, daß die vernünftige Seele keines Körpers bedarf, dann über das künftige Leben, dann über Bestimmung, Willen und Allmacht, Alles auf deutlichstem und kürzestem Wege. — Von den Wahrnehmbaren nehmen wir Quantität und Qualität nur vermöge unserer Sinne wahr, und unser Verstand sagt uns, daß sie Prädicamente eines Gegenstandes seien; aber diesen Gegenstand selbst sich zur Vorstellung zu bringen, ist schwer, wie natürlich jede Vorstellung von dem, was weder Quantität noch Qualität hat; das Vor-

שלא נוכל לעמוד מעשות רצונך לא אנהג בך על דרך הקראים אשר עלו אל החכמה האלהית<sup>1</sup> מבלי מדרגה אבל אקרב לך ראשי דברים<sup>2</sup> יעורוך בציור ההיוליוהצורהואחר כן היסודות הנקראים בערבי אמקסמא<sup>3</sup> ואחר כן הטבע ואחר כן הנפש ואחר כן השכל<sup>4</sup> ואחר כן החכמה האלהית ואתן לך ראיות מספיקות שאין הנפש המדברת צריכה לגוף<sup>5</sup> ואחר כן העולם הבא<sup>6</sup> ואחר כן בגיורה וחפץ והיכולת<sup>7</sup> בתכלית הקירוב והקצור ואומר כי המוחשים לא השגנו כמותם ואיכותם כי אם בהושינו ויגזור השכל כי הם נשואות בנושא<sup>8</sup> והנושא ההוא יקשה להעלות צורתו על לב ואידך נעלה על לב צורת דבר שאין לו

in der That מקו מקו (= ולא הייתי מקו) „ich hatte auch nicht gehofft“ besser in den Zusammenhang des Ganzen paßt.

1) Die Chokma ist in dem philosophischen Sprachgebrauch nicht das Wissen von Gott, wie die älteren Commentatoren glauben, sondern die Metaphysik (sonst auch שומר הטבע V, 14), die auch schon bei Aristoteles *ἡ πρώτη φιλοσοφία* oder *θεολογία* heißt; eben so bei den Arabern:

**علم الالهی**. Den Karaiten wird hier vom Autor der Vorwurf gemacht, daß sie ohne die vorbereitenden Wissenschaften (Logik, Physik u. s. w.) sofort zu den höhern Stufen menschlicher Forschung übergehen.

2) Der Plan, den sich der Autor hier für den Gang seiner philosophischen Untersuchungen entwirft, ist in diesem Abschnitte selbst nur schwer zu erkennen, theilweise gar nicht inne gehalten worden; vergl. die folgenden Anmerkungen.

3) Von Materie und Form und von den vier Elementen spricht § 2—10 (nach der im letzten Paragraphen enthaltenen Abschweifung über Psalm 104). **אמקסמא** ist das arabisirte *στοιχείον*

**اسطیقات** Pl. **اسطیقات**; die Verwechselung des **ט** mit **ה** ist nichts Seltenes.

4) **טבע** und **נפש** sind hier die Repräsentanten der nach diesen Attributen verschieden abgestuften Geschöpfe; über diese, nicht über „Natur, Seele und Verstand“ soll gesprochen werden. **טבע** begreift das Pflanzen-, **נפש** das Thierleben und **שכל** den Menschen. Von der untersten Stufe (פוסיליא, Mineralien) wird nur vorübergehend gehandelt. Vergl. V, 10.

5) Hiermit beschäftigt sich der letzte Theil des § 12; der erste Theil dieses Paragr. ist in dem Plane hier nicht berührt.

6) Ueber das künftige Leben wird nur sehr vorübergehend in § 10 gesprochen, wenn überhaupt das dort erwähnte **עולם העליון** als mit diesem **הבא** identisch anzusehen ist. Ueber das **הבא** vergl. I, 115 (S. 81). III, 20. 21 (S. 227).

7) Vergl. unten § 19—20.

8) **נשא** im philosophischen und grammatischen Sprachgebrauch das Subjekt, **נשא** das Prädikat, völlig entsprechend dem arabischen **حامل** und **محمول** von **حمل** tragen.



stellungsvermögen würde das Dasein eines solchen ganz leugnen, der Verstand aber demselben einwenden, daß Quantität und Qualität Accidentien sind, die nicht für sich bestehen und unmöglich ohne Gegenständliches sein können; dieses Gegenständliche nennen die Philosophen *Materie* (*Materie*) und sagen, die Auffassung derselben Seitens des Verstandes sei eine unvollkommene, weil sie selbst unvollkommen sei, da sie nicht in der Wirklichkeit existire und daher keinerlei Prädikat verdiene, und während sie nur in der Möglichkeit existire, so sei das Prädikat ein Körperliches. Aristoteles sagt, sie schäme sich gleichsam nackt zu erscheinen, und trete daher nur mit der Form bekleidet in die Erscheinung. Einige haben auch geglaubt, daß das Wasser, von dem im Anfang der Schöpfungsgeschichte die Rede ist, eine Bezeichnung für die *Materie* sei, und der „Geist Gottes, der über dem Wasser schwebt“, der Wille Gottes, der in allen Theilen der *Materie* zur Ausführung komme, und der mit ihnen mache, was und wann er wolle, wie es der Bildner mit einem formlosen Stoffe mache. Die Abwesenheit der Form und des Zusammenhanges sei mit „Finsterniß“ und „*Tohu wa-Bohu*“ bezeichnet. Dann bewirkte der göttliche Wille und Weisheit die Umdrehung der höchsten Sphäre, die sich einmal in vierundzwanzig Stunden um sich selbst schwingt

כמות ולא איכות וישפוט הרעיון<sup>1</sup> שמציאותו שקר והשכל משיב עליו כי הכמות והאיכות מקרים לא יעמדו בעצמם ואי אפשר להם מאין נושא וקראו הפילוסופים הנושא הוה היולי ואמרו כי השכל ישיגנה השנה חסירה מפני חסרונה בעצמה בעבור שאינה נמצאת בפעל אינה ראויה לתואר מהחארים ואם היתה בכח הנה התואר גשמי<sup>2</sup> אמר ארסטו כאלו היא בושח להראות ערומה ואינה נראית עד שתלבש צורה וכבר חשבו קצת אנשים כי המים הנוכרים בתחלה מעשה בראשית כנוי להיולי הוא<sup>3</sup> וכי רוח אלהים מרחפת על פני המים אמנם הוא חפץ האלהים ורצונו הנעשים בכל חלקי היולי יעשה בהם מה שירצה בעת שירצה כאשר יעשה היוצר בחומר אשר אין לו צורה וכונה בהדר הצורה והחבור בחשך ותהו ובהו<sup>4</sup> ואחר כך<sup>5</sup> חייב חפץ האלהים וחכמתו סבוב הגלגל העליון אשר יסוב פעם בכל עשרים וארבע שעות ויסבב עמו כל

1) Vergl. unten § 12.

2) Dieser — besonders durch den unsichern Text (Var. ואם היתה בכח היה התואר גשמי) — dunkle Ausdruck hat, nach der von uns adoptirten Lesart den Sinn, daß die *Materie* zwar mit keinem Attribute belegt werden könnte, daß diese aber in ihr, oder sie in ihnen in *potentia* vorhanden sei, grade wie die aus der *Materie* entstandenen Körper, an denen diese Attribute in *actu* sich finden, in der *Materie* in *potentia* waren. — Roscato — und ihm folgend R. Israel und Brecher — führt eine instructive Stelle aus Abr. 6. David im Vorwort seines Comm. zum B. Jezira an.

3) Vergl. oben IV, 25. S. 353. Anm. 1. Vergl. auch Job-Esra Gen. I, 1 u. More II, 50.

4) Die ungewöhnliche Construction des בָּרָא mit doppeltem ב (der Person und der Sache) während sonst die Person im Accus. steht, scheint in sofern dem Arabischen nachgebildet, als hier کنى significavit aliquid nomine improprio mit ب und عین construiert wird, und für das Letztere hier auch ב eingetreten ist; mit ב und בער wird בנה construiert unten §. 10. — Statt חבור hat Var. והפיר ober והפיר.

5) Mit dieser Umdrehung der höchsten Sphäre (vergl. oben II, 6. S. 95) beginnt das eigentliche Schöpfungswerk, das in der biblischen Sprache: „Es werde Licht“, in der philosophischen (auch schon in der Hagada, wonach die Himmelskörper schon am ersten Tage geschaffen wurden, hervortretenden) Anschauung: „die Umdrehung der Sphäre“ heißt, als deren nächste Folge und eigentliche Bestimmung die Abwechselung von Tag und Nacht betrachtet wird.

und alle Sphären mit sich in Umschwung bringt, in Folge dessen in dieser in der Hölzung der Mond-sphäre befindlichen Materie, Veränderungen nach den Bewegungen der Sphäre entstanden; und zwar erhigte sich die der Mond-sphäre nächste Luft zuerst, weil diese dem Orte der Bewegung am nächsten war und es entstand reines Feuer, bei den Philosophen das Elementarfeuer, ohne Schein und ohne Brand, sondern ein reines, feines, leichtes Ding, welches die Philosophen die Feuersphäre nennen; dann die Luftsphäre, dann die Wassersphäre und endlich die Erdfugel im Mittelpunkte, schwer und dicht, weil sie vom Orte der Bewegung am weitesten absteht. Aus der Mischung dieser vier Elemente entstehen nun alle Dinge.

3. Rufari. Ich sehe ja, daß sie bei diesen Neubildungen den Zufall walten lassen, da sie sagen, daß dasjenige, was zufällig der Sphäre sehr nahe war, Feuer, und was sehr entfernt war, Erde wurde und was in der Mitte lag, je nach der Nähe der umspannenden Sphäre oder des Mittelpunkts, Luft und Wasser.

4. Meister. Nein, sie müssen nothgedrungen in der Verschiedenheit eines Elements vom andern eine Bestimmung anerkennen. Denn das Element des Feuers unterscheidet sich von dem der Luft, und die Luft vom Wasser und das Wasser von der Erde nicht durch Mehr oder Minder, durch Stärker und Schwächer, sondern durch die einem Jeden eigenthümliche Form ist dies Feuer, dies Luft, dies Wasser, dies Erde geworden; sonst könnte ja der Eine sagen, die ganze Sphäre sei voller Erde, von der nur ein Theil feiner sei als der andere; ein Anderer könnte wieder behaupten, gerade im Gegentheil die ganze Sphäre sei voller Feuer,

הגלגלים בשיחורש' בזה בהיולי הואת אשר היא בחלל גלגל הירח שנויים כפי תנועות הגלגל ותחלחם המים האוויר הקרוב מגלגל הירח בעבור קורבתו ממקום התנועה ושם אש זכה והיא אצל הפילוסופים האש הטבעי אין לה מראה ולא שריפה אבל היא עצם יך דק קל קראו <sup>2</sup> אותו הפילוסופים גלגל האש ואחר כן גלגל האוויר ואחר כן גלגל המים ואחר כן כדור הארץ אשר היא המרכז כברה ועבתה <sup>3</sup> בעבור רחקה מן מקום התנועה ואלה הארבע יסודות מהמגנס תהיינה ההיות:

ג. אמר הכוורי ואני רואה אותם אצלם <sup>4</sup> מחדשות במקרה באמרם נקרה <sup>5</sup> לאשר קרוב מהגלגל מאד שיהיה אש ומה שרחק שיהיה ארץ ומה שהחמצע היה כפי הקרוב מן הגלגל המקיף או מן המרכז אויר ומים:

ד. אמר החבר אבל ההכרח <sup>6</sup> יביאם להודות בהכמה בהפרד עצם מעצם כי לא יפרד עצם האש מעצם האוויר והאוויר מן המים והמים מהארץ במעט וברב ובחוק ובחלש אך בצור' מיוחדת לכל אחד הושם זה אש וזה אויר וזה מים וזה ארץ ואם איננו כן יש לאומר לומר כי מלא הגלגל כלו ארץ קצתו יותר דק מקצתו ולאח' שיאמר אבל <sup>7</sup> מלא הגלגל כלו אש אך כל מה שירד היה יותר עב אשיות

1) נָשׁ in der Bedeutung so daß, dem arab. نَاشٍ nachgebildet.

2) Var. אותו הפילוסופים קראוהו. Bei Fano fehlt: הפילוסופים.

3) כְּבִדָּה וְעִבְתָּהּ als Präterita des Zeitworts, nicht כְּבִדָּה וְעִבְתָּהּ, wie Brecher zu lesen scheint. — Bei dieser ganzen Auseinandersetzung ist nicht zu vergessen, daß sie eben im Sinne der „Philosophen“ gemacht ist; seine eigenen Bedenken gegen diese Ansichten s. unten §. 14.

4) Das Pronomen an אותם ist auf היות, das an אצלם auf die Philosophen zu beziehen.

5) Var. נקרה.

6) Caspe liest הרוחק.

7) Var. נשׁ כי נשׁ.

nur der untere Theil sei etwas gröberes Feuer und kälter. Sehen wir ja, daß ein Element an das andere stößt und daß doch jedes dabei seine Form und Wesenheit behält. Wir sehen Luft, Wasser und Erde sich an einem Punkte berühren, und sich doch nicht assimiliren, bis durch anderweitige Ursachen das eine in das andere verwandelt wird, bei welchem Uebergange das Wasser die Form der Luft, die Luft die Form des Feuers annimmt, und dann erst ein Element mit Recht den Namen eines andern bekommt. Da nun also die Elemente durch ihre Form, abgesehen von ihren Accidenzen, sich unterscheiden, so haben sich die Philosophen zu der Annahme genöthigt gesehen, daß es einen thätigen göttlichen Verstand gebe, von dem diese Formen ausgehen, wie ihm die Formen der Pflanzen und Thiere, die ja auch alle aus den vier Elementen gebildet werden, zuzuschreiben sind. Weinrebe und Palme unterscheiden sich nicht durch Accidenzen, sondern durch Formen, die eine jede zu einem besondern Wesen machen; wohl aber unterscheidet sich Rebe von Rebe und Palme von Palme durch Accidenzen, indem z. B. die eine schwarz, die andere weiß, die eine süßer, die andere länger, kürzer, dicker, dünner ist, und was dergleichen Accidenzen mehr sind. Die wesentlichen Formen haben keinen Unterschied in Mehr oder Minder; das eine Pferd ist nicht weniger pferdhafte als das andere, so wenig wie ein Mensch mehr menschhaft ist als ein anderer; denn die Begriffsbestimmung des Pferdhafte und Menschhaften gehen alle ihre Individuen an. So haben sich die Philosophen wider Willen genöthigt gesehen anzunehmen, daß diese Formen von einem göttlichen Wesen herrühren, das sie das Denkende, das Formgebende nennen.

ויותר קר ואנחנו רואים פנישת יסוד ביסוד וכל אחד מהם שומר צורתו ועצמותו נראה האויר והמים והאדן במקום אחד נוגעים זה בזה ואינם מתדמים עד שישתנה קצתם אל קצתם בסבות אחרות משנות אותם ויקבלו המים צורת האויר והאויר צורת האש ואויהיה ראוי היסוד לשם חכירו ויהיו העצמים נכרים בצורתם מלבד מקריהם והביא זה הפילוסופים לאמר כי ישם<sup>1</sup> שכל פועל אלהי נותן הצורות האלה כאשר הוא נותן צורות הצמחים והחיים והם כלם מהארבע יסודות ואין הדלית<sup>2</sup> נכרת מן הדקל<sup>3</sup> במקרים אבל בצורות שמו זאת וזאת עצם זאת אך יפרד במקרים דלית מדלית ודקל מדקל שחיה על הדמיון זאת שחורה וזאת לבנה וזאת יותר מתוקה וזאת יותר ארוכה וזאת יותר קצרה ויותר עבה ויותר דקה וזאת זה מן המקרים ואין בצורות העצמיות רב ומעט כי אין סוס פחות סוסיות מאחר ולא אנוש יותר אנושיות מאחר כי גררי הסוסיות והאנושיות לכל אישיהם מגיעים<sup>4</sup> והפילוסופים הודו על כרחם כי אלו הצורות נותן אותם ענין אלהי וקוראים אותו משכיל נותן הצורות:<sup>5</sup>

1) שם, dort, steht (wie im Arabischen ثم) häufig pleonastisch, nicht bloß in den aus dem Arabischen übersetzten, sondern auch in den ursprünglich hebr. geschriebenen Büchern z. B. Ibn Ezra Gen. 1, 2. Maim. S. Jesode ha-Tora 1, 7. Ahron b. Elia Corona legis bei Rosgarten S. 65. Eben so wird דקל hier, pleonastisch gebraucht Chobab ha-Lebabot f. 125 a. More II, 10. Ahron b. Elia S. Chajim S. 51 vergl. S. 254. 258.

2) דלית (nicht דלית) im biblischen Hebräisch (bei Jerem. und Ezechiel) Zweig, Ast überhaupt, wird in der Mischna speciell von Weinreben gebraucht, die an Bäumen hinaufgerankt werden, daher auch Pea 4, 1, wie hier in Verbindung mit דקל; ebenso das arab. دالية. Bei דלית in § 6 setzt Var. zu: גפן בלשן ערבי.

3) דקל im Targum, der Mischna, dem Syrischen דקל und dem Arabischen دقل Palme, dem hebräischen תמר entsprechend.

4) Statt לכל אישיהם מגיעים hat Var. ישנם לכל אישיהם.

5) Ibn Sina bei Moscato z. d. St. stellt die Thätigkeit des המכיל als eine dreifache dar:

5. Rufari. Das ist ja eben Glaube, wenn uns der Verstand zwingt, dergleichen anzunehmen. Wozu brauchten sie aber erst vom Zufall zu sprechen? Konnte man nicht sogleich sagen, daß der, welcher durch eine in ihren Einzelheiten unbegreifliche Weisheit das eine zum Pferd, das andere zum Menschen machte, derselbe ist, der Feuer zu Feuer, Erde zu Erde machte, auch auf Grund einer weisen von Gott ausgegangenen Bestimmung, nicht auf Grund der zufälligen Nähe oder Entfernung der Sphäre?

6. Meister. Dies ist ein Argument vom religiösen Standpunkt, und der Beweis dafür das israelitische Volk, für das sich so und so oft die Wesenheit der Substanzen veränderte und neue Bildungen entstanden. Nimmst du diesen Beweis fort, so steht dir derjenige gleich, der dir gegenüber behauptet, daß z. B. diese Rebe dadurch gewachsen

ה אמר הכוזרי ואח היא האמונה  
כאשר יכריחנו הכרח השכל להודות  
בכוה<sup>1</sup> ומה הוצרכו לומר במקרה ולמה  
לא נאמר כי אשר שם זה סוס וזה  
אנוש בחכמה אשר לא נשיג אנחנו  
הפרדתה הוא אשר שם האש אש  
והארץ ארץ לחכמה אשר ראה אותה  
יחברך לא במקרה מקרבת הגלגל או  
ממרחקו?<sup>2</sup>

ה אמר החבר וזאת הוא הטענה  
התוריה ומופתה בני ישראל אשר  
הופך להם מן עיני<sup>3</sup> העצמים מה  
שהופך ומה שנברא להם מן ההווה  
וכאשר יסחלק המופת הזה ישחיה  
עמך הטוען עליך ברלית על דרך

Seine erste Aufgabe ist über die Elemente und das aus ihnen Zusammengesetzte zu wachen, sie zu bewegen und ihre Zustände zu verändern, wie die über ihm stehenden Geister (שכלים) die Sphären bewegen; von dieser Seite aus heißt er der Herrscher der unteren Welt. Zweitens bildet er die Formen, mit denen die Materie bekleidet wird, und die von ihm ausgehen; als solcher heißt er Formengeber. Drittens belehrt er den Menschen in Betreff der falschen Vorstellungen und Begriffe, und bringt des Menschen Erkenntniß zur Vollenbung (was durch das Gleichniß von der Sonne erläutert wird, die durch ihr Licht alle Gegenstände klar erkennen läßt); als solcher heißt er Thätiger Verstand. Vergl. oben I, 1. und unten § 10 und 22. More II, 4. 12. Gersonides Milchamot I, 5. V, 13. Menasse b. Israel: Rischmat Chajim II, 1, der diese Stelle anführt. — Durch diese Ausführung will der Meister dem Rufari klar gemacht haben, daß die Philosophen nicht Alles als aus dem Zufall entstanden denken können, da sie doch wenigstens die Bildungen der einzelnen Dinge (היות) von einer planmäßigen Thätigkeit ausgehen sehen; aber auch das, was nach der Meinung der Philosophen „den Dingen unter der Sphäre des Mondes“ ihre Gestaltung giebt, kann eben so wenig vom Zufall abhängen. Vergl. § 7 u. 8.

1) Ein Ausspruch correspondirend mit oben V, 1, wo der Rufari von sich selbst sagt, er stehe nun einmal nicht auf der Stufe, wo man die Ueberzeugung von den Wahrheiten gleichsam intuitive bekommt, sondern er müsse den Weg der Forschung einschlagen. Zu einer derartigen Ueberzeugung ist er durch § 4 gekommen. — Statt ומה הצריכו hat Var. ומה הצריכו.

2) Der Rufari geht nun aber einen Schritt weiter und will folgern, daß die Weisheit, welche den irdischen Dingen ihre Form gegeben, auch die verschiedenen Elemente, welche den Stoff zu diesen Dingen bilden, eben so geschaffen habe. — Statt המדרה hat Var. חלקיה, wie oben IV, 25. ©. 351, Num. 5 und ורחק statt ממרחק.

3) עץ im Alt-hebräischen Metapher für Oberfläche (Exod. 10, 5), im Neu-hebräischen soviel wie עצם, die Sache selbst; so schon im talmudischen Hebräisch = דבר הרב = עצם; noch prägnanter in dem arabisirenden Hebräisch, wie oben IV, 3. ©. 312, 3. 6. unten § 21 gegen Ende, ganz

entsprechend dem arabischen <sup>8</sup>عَيْنٌ substantia, essentia <sup>9</sup>هو هو <sup>10</sup>Ipse est. — עיני העצמים ist eigentlich nur eine Verstärkung dessen, was עצמים allein schon bezeichnet hätte. Unter solchen Verwandlungen sind z. B. die des Stabes in eine Schlange, des Wassers in Blut (Ex. 4, 2 ff.), unter den neugeschaffenen היות die Bunde tafeln u. dgl. zu verstehen; vergl. I, 83. 89.

fei, daß zufällig an diesen Ort Samenkörner der Traube hingefallen seien, und daß dieser Samen seine Form zufällig durch die Umdrehung der Sphäre habe, durch die eine derartige Constellation entstanden sei, daß sich eine Mischung der Elemente gebildet, die das, was du fiefst, erzeugt habe.

7. Rufari. Ich würde aber dann mit ihm über die höchste Sphäre selbst und über das, was den Umschwung derselben bewirkt, sprechen, ob dieser auch dem Zufall zu ver danken sei oder nicht; und ferner würde ich mit ihm über diese Constellationen der Sphären selbst sprechen. Während die Zahl dieser unbegrenzt ist, sehen wir, daß die Formen der Pflanzen und Thiere eine Grenze haben, über die nicht hinausgegangen und die nicht eingeschränkt werden kann; eigentlich sollten doch mit neuen Constellationen neue Formen entstehen und andere erlöschen.

8. Meister. Das ist das richtige Argument; dazu kommt noch, daß wir bei vielen die Bestimmung und den Nutzen erfaßt haben, wie in dem Buch „vom Nutzen der einzelnen Thiergattungen“ von Aristoteles und in dem Buch „vom Nutzen der Glieder“ von Galenus erklärt ist. So ist es z. B. von den zahmen Thieren, Schafen, Kindern, Pferden, Eseln, klar, daß sie für das Bedürfnis des Menschen geschaffen sind; denn sie befinden sich im vollkommenen Zustande nicht wenn sie wild, sondern nur, wenn sie zahm dem Bedürfnis des Menschen dienen. So dient Alles, was David (F. II. i.) mit dem Ausspruche: „Wie viel sind Deine Werke, Ewiger“ u. s. w. (Ps. 104, 24),

הדמיון כי צמחה במה שקרה שיפול במקום ההוא זרע הענבים וצורת הזרע הייתה במה שנקרה מסבוב הגלגל ערך מן הערכים נמוגו בו היסודות מוג בא ממנו מה שאתה רואה: <sup>1</sup>

ז אמר הכוזרי ואני אדבר עמו על הגלגל העליון עצמו מה הוא שיגלגלו היה הדבר ההוא במקרה אם לא ואחר כן אדבר עמו בערכים ההם הגלגליים והם על <sup>2</sup> אין תכלית מרוב ואנחנו רואים צורות הצמחים והחיים יש להם תכלית עליהם אין להוסיף ומהם אין לגרוע והיה ראוי שתחדשנה עם חדוש הערכים צורות ותמחנה אחרות:

ח אמר החבר היא הטענה כל שכן עם השגתנו מהחכמה <sup>3</sup> בהרבה מהסומה הצורך אליהם כאשר התבאר בספר תועלת מיני החיים לאריסטו <sup>4</sup> ובספר תועלת האברים לגליו <sup>5</sup> וזולתם מפלאי החכמה וכן יתבאר בבחמה היישוב כצאן וחבקר והסוסים והחמורים שהם בעבור צורך האדם אליהם כי אין התקנה בהם שיהיו מדבריות אבל ביישוב לתועלת בני אדם וכל מה שרמז לו דוד ע"ה באמרו מה רבו מעשך ה' לדחות טענת

1) Der Meister macht den Rufari aufmerksam, daß sein Argument nur dann auf dialektischem Wege durchzubringen ist, wenn die Thatsache, daß Substanzen durch unmittelbare Einwirkung Gottes verändert worden, feststeht. Sonst aber, auch wenn man ein Formentbildendes annimmt (s. oben S. 375, Anm. 5) ist damit noch nicht bewiesen, daß die Form, die irgend ein Wesen annimmt, ihm durch eine bestimmte Providenz ertheilt worden, sondern die zufällige Constellation könnte die Materie grade mit dieser Form bekleidet haben.

2) Var. דך.

3) Var. מה החכמה.

4) Wahrscheinlich meint der Autor hier die Historia animalium des Aristoteles, die sonst bei jiddischen Autoren ספר בעלי genannt wird.

5) Galenus, der bekannte Leibarzt des Kaisers Commodus, geb. 131, gest. 200, ein überaus fruchtbarer medicinischer Schriftsteller, der nächst Hippokrates im Mittelalter als hohe ärztliche Autorität galt, und dessen Schriften von Arabern und Juden studirt und bearbeitet wurden; vergl. auch unten § 21. Hier (nach der von uns adoptirten Lesart) (bei Fano heißt es nur וילגיונים ohne Angabe des Werkes) wie oben IV, 13 wird hauptsächlich auf die anatomischen Schriften Galens hingewiesen.

andeutete, zur Widerlegung der Ansichten des Griechen Epikur, daß die Welt durch Zufall gebildet sei.

9. Kufari. Sollte es auch von unserm Gegenstand etwas fern liegen, erkläre mir den Sinn dieses Psalmes.

10. Meister. Er verfolgt denselben Gang, wie die Schöpfungsgeschichte. Der Anfang: „Er umhüllt Licht wie ein Gewand“ entspricht dem: „Es werde Licht“. „Er breitet die Himmel aus wie einen Teppich“ — „Es werde eine Ausdehnung“. „Er wölbt mit den Wassern“ entspricht „die Wasser oberhalb der Ausdehnung“. Darauf folgen die Lufterscheinungen, als Wolken, Winde, Feuer, Blitze, Erdbeben, als welche alle unter Seiner Leitung stehen „denn durch sie richtet er Völker“ (Hiob 30, 31), was in dichterischer Weise ausgedrückt wird: „Der Wolken macht zu seinem Wagen, einherfährt auf den Flügeln des Windes, zu seinen Boten macht Winde“ d. h. er schickt sie wohin und womit er will, was Alles mit der „Ausdehnung“ zusammenhängt. Dann geht er zu: „Es mögen sich sammeln die Wasser . . . . und das Trockene sichtbar werden“ mit den Worten über: „Er hat gegründet die Erde auf ihren Festen“. Die Wasser würden ihrer Natur nach die Erde von oben umschließen, und Alles, Thäler und Berge, wie ein Gewand bedecken „die Tiefe hast du wie ein Gewand übergebreitet, auf den Bergen stehen die Wasser“, aber die göttliche Macht und Weisheit entzog sie diesem natürlichen Triebe und brachte sie in die Thäler, den Ort der Meere, so daß dort ein Raum zur Ernährung von Thieren und zum Sichtbarwerden der Weisheit entstand. „Vor deinem

אפיקורוס היוני<sup>1</sup> אשר היה רואה כי העולם היה במקרה:

ט אמר הכוזרי אף על פי שיצא<sup>2</sup> מענינו<sup>3</sup> מעט באר לי כונת המומר הזה:

י אמר החבר הוא הולך על דרך מעשה בראשית<sup>4</sup> החחיל עוטה אור כשלמה רומז אל מאמרו יהי אור נוטה שמים כיריעה רומז אל יהי רקיע המקרה במים רומז אל המים אשר מעל לרקיע<sup>5</sup> ואחר כך מה שיקרה באור מהעננים והרוחות והאשמים והברקים והוועות ושהם כלם ברשיון כמו שאמר כי בס ידיו עמים והליץ בעדם כלם השם עבים רכובו המהלך על כנפי רוח עושה מלאכיו רוחות ר"ל ששולחם אל מקום שירצה ובמה שירצה<sup>6</sup> וכל זה חלוי ברקיע ואחר כך הועתק אל יקו המים ותראה היבשה באמרו יסד ארץ על מכניה ושהמים בטבעם מקיפים ממעל לארץ<sup>7</sup> ויכסוה כלם כלבוש עמקים והרים כמו שאמר תהום כלבוש כסיתו על הרים יעמדו מים אבל היכולת והחכמה הוציאה אותם מהטבע ההוא והכניסם אל העמקים מקום<sup>8</sup> הימים עד שיהיה לשם<sup>9</sup> מקום גדול החיים והראות החכמה ואמר מגעתך ינוסון כנוי הכנסם אל הימים ותחת הארץ ולזה רמז באמרו לרוקע הארץ על המים כי הוא בנראה כנגד אמרו תהום כלבוש

1) Vergl. unten § 20.

2) Var. שנצא.

3) Die Ebtitionen haben מענינו.

4) Eine ähnliche Parallele des Ps. 104 mit Gen. Cap. 1 deutet auch Ibn-Esra Gen. 1, 1 (vergl. Achron b. Elia: liber Corona legis bei Rosengarten p. 54), Ps. 104 und in gewisser Beziehung auch Albo Zfkarim II, 1 an.

5) Vergl. oben IV, 25. S. 352.

6) Vergl. oben IV. 3. S. 317: ומלאכות ה' בנוי לשליחות.

7) Statt ממעל לארץ hat Var. הארץ.

8) Var. מקוה.

9) Var. בכאן.

Drohen fliehen sie“, eine Umschreibung für das Einziehen der Wasser in's Meeresbett und unter die Erde, worauf sich auch das „der ausbreitet die Erde über den Wassern“ (Ps. 136, 6), was scheinbar dem „die Tiefe hast du wie ein Gewand übergebreyet“ widerspricht; letzteres nach der natürlichen Beschaffenheit der Wasser und jener Ausspruch nach der göttlichen Macht und Weisheit: „Eine Grenze hast du gesetzt, die sie nicht überschreiten“. Alles dies nun ist berechnet auf den Nutzen der lebenden Wesen, wie denn der Mensch durch kunstvolle Anstalten die Wassermasse der Ströme durch Schleufen u. dgl. zurückhält, um das Wasser nach seinem Belieben für eine Mühle oder eine Wasserleitung u. dgl. zu verwenden. So deutet er mit: „der Quellen entsendet in die Thäler, auf daß des Feldes Gethier getränkt werde“ auf die Schöpfung der Thiere, mit: „Auf ihnen wohnt das Geflügel des Himmels“ auf die Erschaffung der Vögel, geht dann zu: „Es sprosse die Erde“ mit den Worten über: „Er trinkt die Berge von seinen Söllern“, eine Umschreibung für: „Und ein Dunst stieg auf von der Erde“ (Gen. 2, 6), zum Nutzen der Menschen und seiner Saaten, wie denn die Worte: „Er läßt wachsen Gras für das Vieh“ darauf hinweisen, daß man das Gras nicht gering achte, da dessen Nutzen für die zahmen Thiere, Kinder, Schafe, Pferde, Esel so groß ist. Diese alle benennt er „die Arbeit des Menschen“ d. h. die Bearbeitung des Erdbodens vermittelt ihrer Arbeit, um den Kern der Pflanze für sich zu gewinnen, „um Brod aus der Erpe herauszuziehen“ entsprechend dem: „Siehe ich habe euch alles Kraut gegeben, das Samen bringt“, womit eben gesagt ist, daß der Kern dem Menschen, die Schalen den übrigen Thieren bestimmt sind: „Und allen Thieren der Erde und allem Geflügel

כסיתו וזה כפי טבע המים והמאמר ההוא כפי היכולת והחכמה וכמו שאמר גבול שמת כל יעבורון וכל זה מכון לתועלת החיים כאשר ידחה<sup>1</sup> האדם בתחבולותיו ומלאכותיו רב מימי הנהרות בסכרים ויולחם לקחת המים<sup>2</sup> כפי צרכו לבית הריחים או לתעלה ויולח זה כן רמו הנה באמרו המשלה מעינים בנחלים כדי שישקן כל היחו שדי כאשר תבא החיה ויהיה עליהם עוף השמים ישכון כאשר יבא העוף ואחר נעתק אל חדשא הארץ באמרו משקה הרים מעליותיו כנוי לאויר יעלה מן הארץ לתועלת בני<sup>3</sup> אדם וזרעו כמו שאמר מצמיח חציר לבהמה שלא יבוז החציר כי הוא מתועלות בהמות הישוב בקר וצאן וסוסים וחמורים ויולחם כנה בעדם בעבודת האדם<sup>4</sup> רוצה לומר עבודת האדמה לעבוד בהם ויוציא להם הצמח לעצמו כאשר אמר להוציא לחם מן הארץ דומה לאמרו הנה נתתי לכם את כל עשב זרע וזרע רוצה לומר שהלב<sup>5</sup> לאדם והקליפות לשאר החיים כמו שאמר ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים וזכר המוונים השלשה אשר יוצאו בעבודת האדמה והם דגן חירושו יצא וכלם לחם<sup>6</sup> ואחר כן זכר תועלותם

1) Statt ידחה hat Fano fehlerhaft ירא.

2) Var. המים.

3) בני fehlt in Var.

4) Ueber diese Construction von כנה s. oben V, 2. S. 373, Anm. 5. Der Autor versteht also unter האדם עבד (abstractum pro concreto) das, womit der Mensch arbeitet, den Erdboden bearbeitet, als Haus-, Zug-, Lastthiere. Für diese soll חציר und עשב, die niederen Stufen der Pflanzen bestimmt sein, während der Mensch einen Anspruch auf die höheren und edleren Erzeugnisse zu erheben hat. In gleichem Sinne Ibn Ezra Gen. 1, 29: „Gott erlaubt dem Menschen und Allen, in dem ein Lebenshauch ist, allerlei Kraut zu essen; alle Baumpflüchte sind dem Menschen erlaubt, und das grüne Kraut den Thieren und Allen, was sich regt.

5) Var. שהלב.

6) Wichtig hebt der Autor an diese Stelle des Psalm's die drei Nahrungsmittel (oder Bodenzeugnisse) hervor, die immer in der biblischen Anschauung die oberste Stelle einnehmen. Num.

des Himmels ....". Nachdem er nun der drei Nahrungsmittel gedacht, die durch Bebauung des Erdbodens gewonnen werden, nämlich Korn, Most, Del, die alle den gemeinschaftlichen Namen „Brod“ führen, und auch des Nutzens derselben gedacht „Wein erfreut des Menschen Herz“, „das Antlitz zu erheitern durch Del“ und endlich „Brod“ — das eigentlich sogenannte Brod — „erquickt des Menschen Herz“; kommt er wieder auf den Nutzen des Regens für die Bäume: „Es sättigen sich die Bäume des Ewigen, die Cedern des Libanon, die er gepflanzt“, auf den Nutzen der hohen Bäume für gewisse Thiergattungen: „Da nisten Vögel“, wie andererseits hohe Berge für gewisse Gattungen: „Die hohen Berge für die Geirpen“ und Felsen für andere von Nutzen sind: „Felsen eine Stätte für Kaninchen“, was Alles in dem „Trockenen“ eingeschlossen ist. Nun kommt er auf „Es seien Lichter“ mit den Worten: „Den Mond machte er für Zeiten“, und gedenkt dabei auch des Nutzens der Nacht, und daß diese auf Grund göttlicher Absicht und nicht zufällig, daß überhaupt nichts Leeres in seinem Werk und in den mit seinem Werk zusammenhängenden Zufälligkeiten sei; denn wenn einerseits die Nacht die Zeit der Abwesenheit der Sonne ist, so hat sie auch andererseits ihre nützliche Bestimmung: „Du machst Finsterniß und es wird Nacht“ und so weiter von den dem Menschen schädlichen Thieren, welche des Nachts ausziehen und bei Tage sich zu Hause halten, während der Mensch und die an ihn gewöhnten Thiere es gerade umgekehrt machen: „Der Mensch geht aus an sein Werk“. Nachdem nun die Landthiere in der Erwähnung der Ströme und in der der Lichter, und mit ihnen auch der Mensch eingeschlossen waren, blieb nur noch die Erwähnung der Wasserthiere übrig, deren Zustände zum größten Theil unbekannt sind, und an denen wir die göttliche Weis-

ואמר יין ושמן לבב אנוש ואחר כן שמן להצהיל פנים משמן והלחם אשר הוא הלחם הידוע מיוחד לבב<sup>1</sup> אנוש יסער ואחר כן חזר על חועלת ירידת המטר לאילנים<sup>2</sup> כמו שאמר ישבעו עצי ה' ארזי לבנון אשר נטע וחועלת האילנים הגבוהים למין מן החיים כמו שאמר אשר שם צפרים יקננו כאשר ההרים הגבוהים חועלת למין אחר<sup>3</sup> מן החיים כמו שאמר הרים הגבוהים ליעלים והסלעים חועלת למין אחד מן החיים כמו שאמר סלעים מחסה לשפנים והכל נכלל בזכר היבשה ואחר כך נעתק אל יהי מאורות באמרו עשה ירח למועדים וזכר חועלת הלילה ושהוא בכונה מאצלו ולא במקרה ולא תהו במעשהו ולא במקרים החלויים במעשהו כי הלילה הוא זמן העדר השמש אבל הוא עם זה מסווג לחועלות כמו שאמר חשת חשך ויהי לילה ומה שסמוך לו מן המאמר בוכרון החיות המיוקות לאדם והליכתם בלילה והאספס ביום והאדם והחיות הרגילות עם אדם<sup>4</sup> בהפך זה כאשר אמר יצא אדם לפעלו ולעבודתו וגו' הנה כבר נגדרו<sup>5</sup> לו החיים הארציים כלם בזכר הנחרות ואחר כך בזכר המאורות ונגדר עמהם זכר האדם ולא נשאר לו אלא זכר החיים אשר במים ורוב עניניהם אינם ידועים והחכמה בהם איננה נגלית לנו כהגלותה באלו ושבה על

18, 12. Deut. 7, 12. 11, 14. 12, 17. 14, 23. 18, 4. 28, 51. 2 Kön. 18, 32. Jer. 31, 12. Hos. 2, 10, 24. Joel 1, 10. Hagg. 1, 11. 2 Chr. 31, 5. — Statt ממים wird eine Variante מים angeführt, die sich vielleicht dadurch empfiehlt, daß an unserer Stelle des Psalm's das Del nicht als Nahrungsmittel angeführt wird; man muß ohnehin im Sinne des Autors dies Wort בשמן übersezen: „durch Del“. Moscato führt talmudische Belege dafür an, daß das Salben auch als Nahrung betrachtet wurde, was bekanntlich auch in halachischer Beziehung gilt.

1) Var. לב.

2) Var. setzt zu כמן.

3) Var. אחר.

4) Var. הרגילים עם האדם.

5) Moscato schlägt vor נגדרו st. נגדרו zu lesen, was in der That einen bessern Sinn geben würde.



heit nicht so offenkundig wahrnehmen, wie an jenen. Das Andenken an jene, an denen die Weisheit sichtbar ist, wird gepriesen mit den Worten: „Wie groß sind deine Werke ...“; dann kehrt er wieder zum Meere zurück und zu dem, was darin ist, und schließt dann: „Es sei die Herrlichkeit des Ewigen auf ewig, es freue sich der Ewige seiner Werke“ — eine Umschreibung für: „Und Gott sah Alles, was er gemacht und siehe es war sehr gut“, bei welcher Gelegenheit es vom siebenten Tage heißt: „Er ruhte, segnete, heiligte“, weil nun die natürlichen, zeitlich zu vollendenden Werke vollbracht waren, und der Mensch bei der Stufe der Engel angelangt war, welche der Naturkräfte nicht bedürfen, weil sie Geister sind, die in ihrer Thätigkeit keiner Zeit bedürfen; wir sehen ja, daß der Geist sich in einem Augenblick Himmel und Erde vergegenwärtigt. Das ist nun die Welt des Engel-lebens, die Welt der Ruhe, an welcher haftend die Seele zur Ruhe gelangt, daher es auch gesagt ist, der Sabbat sei ein Abganz des künftigen Lebens. — Jetzt wollen wir zu unserer Besprechung der philosophischen Speculationen zurückkehren, wie die Elemente sich zu verschiedenen Mischungen einigen — verschieden nach Ort, Luftbeschaffenheit und Sphärenconstellation —, und wie sie sich verschiedener Formen, ausgehend vom Formengebenden, fähig machen, so daß also die Mineralien die ihnen eigenthümlichen Kräfte und Triebe haben (wobei Einige der Ansicht sind, daß die Kräfte und Triebe der Mineralien eben nur eine Mischung seien, die

זכרון אלה אשר החכמה בהם נגלית באמרו מה רבו מעשיך ה' ואחר כן חזר על זכר הים ומה שיש בו וסמך לו אמרו יהי כבודי ל' לעולם ישמח ה' במעשיו כנוי לאמרו וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד ואמר על יום השביעי וישבות ויברך ויקדש בעבור שנשלמו המעשים הטבעיים אשר ישלמו בזמן והגיע האדם אל מעלת המלאכים אשר אינם צריכים לכחות הטבעיים מפני שהם שכלים אינם צריכים בפעוליהם אל זמן כאשר אנהנו רואים השכל יצייר ברגע אחד השמים והארץ והוא עולם המלאכות ועולם המנוחה כאשר חרבך הנפש בו תנוח ועל כן נאמר בשבת שהוא מעין עולם הבא<sup>1</sup> ועתה נשוב אל דברינו<sup>2</sup> על דעת אנשי ההקשה כי היסודות כאשר ימוגו מוגים מתחלפים כפי התחלף המקומות והאיורים והערכים הגלגלים והיוראות לצורות מתחלפות מאצל נוחן הצורות והיה לכל המוצאים מה שיש להם מכחות וטבעים המיוחדים להם ולקצתם רעות<sup>3</sup> במוצאים שנחותם וטבעיהם מוגיים בלבד אינם צריכים אל צורות אלהיות<sup>4</sup>

1) Vergl. III, 5. S. 200.

2) Dies schließt sich zunächst an § 2 (Ende) an. Vergl. auch oben I, 1.

3) Var. דעה.

4) Zu den Worten des More I, 72 (S. 304 ed. Fürst.): „Jede in der Welt bestehende Bewegung hat ihren primären Ursprung in der Bewegung der Sphäre, und jede Seele, die sich in einem Beseelten findet, hat ihren Ursprung in der Seele der Sphäre. Die von den Sphären auf diese Welt übergebenden Kräfte sind vierfach: Eine Kraft bewirkt die Mischung und Zusammensetzung, und diese reicht ohne Zweifel zur Zusammenfügung der Mineralien hin, eine Kraft giebt die Pflanzenseele allen Pflanzen, eine Kraft giebt die Thierseele allen Thieren und eine giebt die Vernunftkraft dem Menschen“ bemerkt Schöntob: „Nach des Verfassers Ansicht bedarf es keiner andern Thätigkeit, um die Form der Mineralien zu bilden, wie Ibn-Sina und Abuchamed meinen, welche annahmen, daß die Vorbereitung von den Sphären, die Form alles Seienden aber von dem absoluten Verstand ausgehe; der Verfasser hingegen glaubt, Mischung und Zusammensetzung werde bloß von der Sphäre bewirkt ohne Zuthun einer andern Thätigkeit, z. B. des thätigen Verstandes, und darum sagt er, daß bei der Zusammensetzung der Mineralien die Sphäre genüge, was er bei der Pflanzen- und Thierseele, so wie bei der Vernunftkraft nicht sagt; diese gehen von dem absoluten (Verstand) aus“. Zu den Worten des More II, 12 (f. 16 b ed. Berlin): „Die

keiner göttlichen Form bedürfe. indem einer solchen nur die Pflanzen und Thiere, denen eine Seele zugeschrieben werde, benötigt seien. Wenn sie eine edlere Mischung erreicht haben, so sind sie einer edleren Form fähig geworden, an der die göttliche Weisheit in höherem Grade sichtbar wird, nämlich die Pflanze, die zum Theil Gefühl und Verstandniß hat, sich von guter, feuchter Erde und süßem Wasser ernährt und das Gegentheil vermeidet, wächst bis sie ihresgleichen zeugt und Samen bringt, womit ihre Thätigkeit beendet ist, und dieser Samen nun dieselbe Thätigkeit verfolgt auf Grund jener wunderbaren in ihn gelegten weisen Bestimmung, die bei den Philosophen „Natur“ heißt, nämlich die Kraft, welche für die Erhaltung der Gattung sorgt, da das Individuum als ein aus verschiedenen Dingen Zusammengesetztes sich nicht erhalten kann. Der Inbegriff der ihr innewohnenden Kräfte, betreffend das Wachsthum, die Fortpflanzung, die Ernährung, und der Mangel an räumlicher Bewegung, ist das, wozu ihn die Natur leitet, nach Ansicht der Philosophen, während es in Wahrheit Gott ist, der sie auf Grund irgend einer Anordnung leitet, welche Anordnung du Natur oder Seele oder Kraft

ושהצורות אינם צריכות כי אם לצמחים ולחיים אשר חייוס הנפש אליהם<sup>1</sup> וכאשר נמנו מוג יותר דק היו ראויים לצורה יותר נכבדת תראה בה החכמה האלהית יותר והיא הצמח אשר לו קצת הרגש והשגה וניזון מן הארץ הטובה הלחה והמים המתוקים ונמנע מהפך זה ויגדל עד אשר יוליד כמוהו ויועשה זרע או יעמוד מעשהו<sup>2</sup> ויבקש הזרע ההוא כמוהמעשה ההוא לחכמה הנפלאה התקועה בה הנקראה אצלם טבע<sup>3</sup> והוא כח משתדל בשמירת המין בעבור שלא היה אפשר להשאר האיש ההוא בעצמו שהוא מורכב מדברים משתנים והיה כל אשר לו חכמות האלה לגדול ולהולדה וקבול המון לאינו התנועה המקומית הוא אשר ינהיגו הטבע על דברי הפילוסופים ועל האמת שהבורא יתברך ינהיגם בחכמה מהתכונות קרא אחת התכונה ההיא אם תחפץ טבע או נפש או כח וכאשר דק המון יותר

Ursache von allem, was neu in's Dasein tritt, ist in der Mischung der Elemente zu suchen, indem diese Körper wechselseitige Einflüsse auf einander üben, d. h. die Ursache ihrer Entstehung ist die Annäherung eines Körpers an den andern, oder Entfernung eines Körpers von dem andern; auch dasjenige, was nicht aus der Mischung entstanden ist, wie die Formen alle, müssen auch einen Schöpfer d. h. Formengeber haben“, u. s. w. bemerkt derselbe Commentator: „Einige der neueren Philosophen behaupten, es gebe einen thätigen Verstand nicht wegen der mineralischen Bildungen, denn das Feuer bringt schon desgleichen Feuer hervor, sondern wegen der Beseelten, denn diese Dinge können nur hervorgebracht werden, wenn ein Verstand da ist, der sie hervorbringt, und das ist der thätige Verstand; es kann kein Ding geben, in dem verschiedene Werkzeuge und auf einen bestimmten Zweck hindeutende Thätigkeiten sich finden, ohne daß ein Verstand da wäre, der zu diesem Zwecke hinleitet“ u. s. w. — Aristoteles selbst scheint auch das Unorganische als ein in gewisser Beziehung Beseeltes und Lebendiges zu betrachten. Vergl. Zeller: die Philosophie der Griechen, Th. II, S. 478.

1) Das אלום ist nicht bloß auf וליים (wie Brecher meint), sondern auch auf צמחים zu beziehen. Den Pflanzen schreibt Aristoteles eine wirkliche Seele *ψυχή ζῳεντική* (נפש חי) zu, die freilich zum Unterschied von der eigentlich so genannten Seele נפש gewöhnlich mit טבע bezeichnet wird. Vergl. die Belege bei Zeller a. a. O., oben I, 31 ff. More II, 10. Athon b. Elia bei Rosengarten p. 75.

2) Die Fortpflanzung ist für die Pflanze das höchste von ihr erreichbare Ziel, daher auch Aristoteles bemerkt, die Pflanzenseele werde besser die erzeugende als die ernährende genannt, weil Alles nach seinem letzten Zweck zu benennen sei. Zeller S. 480, Anm. 2.

3) Vergl. oben I, 70 ff. S. 50.

nennen magst. Hat sich die Mischung noch mehr verebelt, und zur Erscheinung der göttlichen Weisheit in größerem Umfange befähigt, so ist sie zur Aufnahme einer höhern Form als der blos vegetativen Kräfte geeignet, kann sich ihre Nahrungsmittel selbst von fernher holen, besigt so organisirte Glieder, daß sie mit ihrem Willen sich bewegen, und übt überhaupt eine größere Herrschaft über ihre Theile als die Pflanze, die sich vor Gefahren nicht bergen und zu dem ihr Nützlichen nicht hinbewegen kann, die ein Spiel der Winde ist; kurz sie wird ein Thier, vermöge der sie räumlich bewegenden Glieder; die Form, die sie nun noch außer der vegetativen Kraft erhält, heißt Seele. Nun findet freilich unter den Seelen eine große Verschiedenheit je nach dem Ueberwiegen einzelner der vier Elemente statt, auf Grund der Bestimmungen des Allweisen, der jedes Thier je nach dem Nutzen, den es dem Allgemeinen leistet, ausgerüstet hat. Bei den Meisten ist uns zwar dieser Nutzen unbekannt, wie er es uns z. B. auch bei den Geräthen eines Schiffes ist, die wir wohl für unnütz halten, die aber dem Fenster und dem Verfertiger des Schiffes wohl bekannt sind, und wie wir den Nutzen vieler unserer Glieder und Knochen nicht kennen würden, wenn sie einzeln vor uns lägen; so würde uns nicht der Nutzen jedes einzelnen Knochens und Gliedes bekannt sein, während wir uns doch ihrer bedienen und überzeugt sind, daß wir bei dem Mangel eines einzigen in unserer Thätigkeit gehindert sein und es bald vermiffen würden. So sind alle Theile der Welt gekannt und gezählt vor dem Schöpfer, ohne Zuwenig noch Zuviel; richtig war es, daß die Seelen verschieden von einander sind; richtig ferner, daß die Organe jeder Seele ihr angemessen sind, dem Löwen bei seiner Stärke Organe des Reißens als Zähne und Krallen, dem Rehe bei seiner Zaghaftigkeit Organe des Laufens gegeben wurden. Jedes Leben hat den Trieb, sich seiner Kräfte nach deren Beschaffenheit zu bedienen; doch erreichen die Elemente in

ונודמן להראות בו החכמה האלהית יותר היה ראוי לחספס צורה וולחי הכחות הטבעיים עד שיגיע אל מונותיו מרחוק ויהיו כל אבריו קשורים לא ינועו כי אם בחפצו ויהיה יותר מושל בהלקיו מן הצמח אשר לא יוכל להסתיר ממה שיויקהו ולא לרוץ למה שיועילהו והרוח משחקת בו והיה ההי בעד<sup>1</sup> האיברים המנועים<sup>2</sup> במקום ונקראת הצורה הנחונה לו יתירה על חטבע נפש והשתנו הנפשות שנוי גדול כפי התגבר הטבעים הארבע עם כוון החכם יתב' הנותן לכל חי וחי לצורך כל העולם אליו אף על פי שאין אנו יודעים מה החועלת ברובם כאשר לא נדע כלי הספינה ונחושבם ללא צורך וידעם בעל הספינה ועושיה וכאשר לא נדע חועלת הרבה מאבריו ועצמינו אלו היו מפורדים לפנינו לא היינו יודעים חועלת כל עצם ועצם וכל אבר ואבר אף על פי שאנחנו משתמשים בהם ובורר לנו כי אם היינו חסרים אחד מהם יהיו מעשינו חסרים ונצטרך אליו וכן כל חלקי העולם ידועים וספורים אצל בוראם<sup>3</sup> עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע והיה מן הדין שתהיינה הנפשות שונות זו מזו והיה בדין שיהיו כלי כל נפש ראויים לה וינתן לארץ<sup>4</sup> כלי הטרף בשנים<sup>5</sup> והצפרנים עם הגבורה וינתן לאיל כלי המנוסה עם המורק<sup>6</sup> וכל נפש חכמה להשתמש בכחותיה כאשר הוכנו לה ולא נשתה<sup>6</sup> הטבעים במאומה מן החי הבהמי

1) Die Editionen lesen: בעד.

2) המנועים.

3) בוראו.

4) השנים.

5) Vergl. oben III, 11. S. 213, Anm. 4.

6) השתה, eig. gleichgemacht werden, im philosophischen Sprachgebrauch: Vollenbung erreichen, entsprechend dem arabischen *سوى* Conj. VIII; es ist daher nicht nöthig, auf die Variante *נשתה* zu recurriren, die überhaupt einen schlechten Sinn geben würde.

dem thierischen Leben keine Vollendung und es strebt nicht nach einer über dem thierischen Leben stehenden Form; wohl aber erreichen sie eine solche in dem Menschen und streben nach einer höhern Form; bei Gott ist ja kein Geiz und er rüstet ihn mit einer höhern Form aus, genannt der materielle, leidende Verstand. Auch die Menschen unterscheiden sich von einander; weil in ihnen die Elemente in verschiedener Mischung vorhanden sind, so richtet sich auch der Verstand nach dieser Verschiedenheit. Ist die rothe Galle vorherrschend, so ist Schnelligkeit und Gewandtheit da, bei schwarzer Galle Ruhe und Bedächtigkeit. Kurz die Temperamente richten sich nach dieser Mischung, bis sich endlich ein Mensch findet, mit gleichartiger Mischung, der die Gegensätze der Temperamente in seiner Gewalt hat, wie ein Wägender zwei richtige Wagschalen, die er nach Gefallen durch Zusatz und Abnahme der Gewichte regiert. Ein solcher Mensch hat ohne Zweifel ein von heftigen Begierden reines Herz, verlangt nach einer über der seinigen stehenden, nach einer göttlichen Stufe, berechnet genau, wie er in angemessener Weise bei seinen Handlungen einzelne Elemente und Temperamente vorwalten lasse, läßt weder dem Zorn, noch der Begierde, noch anderen den Willen, sondern bittet seinen Gott um Rath, daß er ihn auf den rechten Weg leite. Auf diesen strömt Gott den göttlichen Geist der Prophetie, wenn er dazu geeignet ist, oder bei einer niederen Stufe den Geist des Wissens, daß er ein Frommer und nicht ein Prophet wird; denn bei Gott selbst ist kein Geiz, er giebt jedem was ihm zukommt. Den Geber solcher Stufe nennen die Philosophen den Thätigen Verstand, stellen ihn als Engel Gott zunächst und wenn die Menschen ihm anhaften, so ist das ihr Paradies und ewige Fortdauer.

ואיננו נכסף לקבול צורה יחירה על הנפש החיונית אבל נשתוו באדם ונכספו לצורה יחירה ואין בילות אצל הענין האלהי ואצל עליו צורה יחירה נקראת השכל ההיולני הנפעל ובני אדם גם כן שונים זה מזה בי רובם טבעיהם נוטים ויטה שכלם עם הנטייה ההיא אם יטה עם המרה האדומה<sup>1</sup> עמו המהירות והקלות ואם יטה עם המרה חשורה<sup>2</sup> עמו המטון והיישוב והמדות הולכות אחרי המוג עד אם ימצא אדם שוה הטבעים והפכי המדות אצלו ברשותו כמו שתי כפות המאונים הישרים ביד השוקל יטה אותם אל אשר ירצה בתוספת האבנים וחסרונם והאדם ההוא כלי ספק לכו ריק מן התאוות המופלגות וכוסף אל מדרגה למעלה ממדרגתו והיא המדרגה האלהית<sup>3</sup> והוא עומד ומחשב כמה שראוי לו לעשות בהגברת טבעיו ומדותיו ואיננו נותן לכח הכעס רצונו ולא לכח התאוה רצונו ולא לזולתם אבל הוא נועץ<sup>4</sup> ומבקש מאלהיו שיורהו הדרך הישרה הנה הוא אשר יאצל עליו רוח אלהי נבואי אם יהיה ראוי לנבואה או למודי אם ממדרגתו למטה מזה ויהיה חסיד לא נביא שאין כילות לפניו ית' אבל הוא נותן לכל דבר מה שראוי לו והפילוסופים קוראים נותן המדרגה הזאת השכל הפועל וישימוהו מלאך אחרי האלהים וכאשר שכלי בני אדם נדבקים בו הוא נן עדנם והתמדתם הנצחית<sup>4</sup>:

1) Nach den arabischen Aerzten giebt es vier Arten von Grundsäften im menschlichen Körper:

Blut دم, gelbe Galle مرّة صفرا (hier אדומה מרה), schwarze Galle سودا und Schleim بلغم, durch deren jeweiliges Vorwiegen die vier Temperamente (Sanguinisch, Choleric, Melancholisch, Phlegmatisch) gebildet werden. Vergl. Rauwert: Tochtet u. s. w. S. 66. — Chobot ha-Lebabot 63 d und 214 b (ed. Fürst.).

2) Var. האלהית.

3) Vergl. oben III, 5. S. 198 Z. 9.

4) Vergl. oben I, 1. (S. 25. Num. 4.)

11. Rufari. Ich wünsche, daß du mir diese allgemeine Auseinandersetzung kurz in ihren Einzelheiten ausführest.

12. Meister. Es wird das Dasein der Seele bedingt durch Bewegung und Empfindung bei den Lebenden, verschieden von der elementaren Bewegung; jene Ursache heißt Seele oder Seelentkraft. Die Seelentkräfte zerfallen in drei Theile; die, welche das Thier mit der Pflanze gemein hat, die vegetative Kraft; welche der Mensch mit allen lebenden Wesen gemein hat, die vitale Kraft; die dem Menschen allein eigenthümliche, die rationale Kraft. Das Wesen der Seele, im allgemeinen generellen Sinne, ergiebt sich aus der Betrachtung der Thätigkeiten, die von den Stoff angehenden Formen, nicht aber vom Stoff in wiefern er Stoff ist, ausgehen. Das Messer schneidet nicht, in wiefern es ein Körper ist, sondern in wiefern es die

י"א אמר הכוזרי רצוני שתפרוט לי הכלל הזה על דרך קצרה:<sup>1</sup>

י"ב אמר החבר יחבאר מציאות הנפש בתנועות<sup>2</sup> וההרגש לחיים שונה<sup>3</sup> מן התנועות היסודיות ונקראת סבה נפש או כח נפשי ויתחלקו הכחות הנפשיות אל שלשה חלקים והם מה שישותף<sup>4</sup> בו החיים הצמח והוא הכח הצמחי ומה שישותף בו האדם עם שאר החיים והוא הכח החייוני ומה שנתייחד בו האדם ויקרא כח דברי יחבאר ענין הנפש הכללית הסוגיית בבחירת הפעולות שהם מחמת הצורות המגיעות בחומר לא מחמת החומר מצד שהוא חומר כי הסכין לא יחתוך

1) Dies bezieht sich nicht gerade auf den letzten Satz des vorigen Paragr., sondern auf die allgemeine, dem letzten Theil des § 10 zu Grunde liegende Lehre von dem Verhältniß der Seele zu den verschiedenen abgestuften Formen der Materie; eine Belehrung, die sich der Rufari schon I, 32 (S. 38) vorbehalten hatte. — Fruchtbare und instructive Parallelen zu unsern Auseinandersetzungen bietet die Monographie von Scheyer: Die Psychologie des Maimonides und der Aufsatz von Schmiedl: Verschiedene Theorien über das Wesen der Seele bei einigen arab.-jüd. Religionsphilosophen, in Frankels Monatschrift 1855 von S. 387, mit besonderer Beziehung auf unsern Autor von S. 416 an. — Außerdem sind zu vergl. More I, 53 (und die Bemerkung von Munt p. 210). Manasse b. Jsr. Mischnat Chaj. II, 1 ff.

2) Das Princip des Lebens ist die Bewegung, und mit dieser in enger Verbindung stehend die Empfindung (Arist. de anima I, 2); eine solche Bewegung und Empfindung ist auch (wie aus dem unmittelbar Folgenden hervorgeht) den Pflanzen nicht abzusprechen, obgleich Aristoteles den Pflanzen die *ψυχὴ αἰσθητικὴ* abspricht (Zeller a. a. O. 479). Wenn den Pflanzen auch die willkürliche Bewegung fehlt, so ist die den Pflanzen eigenthümliche Bewegung doch von der Elementar-Bewegung verschieden. Vergl. Albo Itkarim IV, 30: „Die in den niederen Bildungen thätigen Kräfte werden zwar nicht mit den Sinnen wahrgenommen, aber ihr Dasein steht für uns doch mittelst der mit den Sinnen wahrgenommenen Wirkungen fest, denn aus den Wirkungen werden die Kräfte erkannt; wenn wir also sehen, daß die Pflanze sich nach allen Seiten bewegt, so wissen wir, daß hierzu die Natur- (Elementar-) Kraft nicht ausreicht, weil die Natur- (Elementar-) Bewegung entweder vom Mittelpunkt nach der Peripherie, oder von der Peripherie nach dem Mittelpunkt oder um den Mittelpunkt geht; wenn also die Pflanze sich nach allen Seiten bewegt, so schließen wir, daß in ihr ein anderes Princip walte, von der diese Bewegung ausgehe und diese nennen wir: Vegetative Seele. Wenn wir ferner am Thiere sehen, daß in ihm dies Princip die vegetative Seele ist und daß es außerdem noch empfindet und sich nach Willkür bewegt, was weder in der Naturkraft noch in der vegetativen Seele liegt, so schließen wir, daß hier ein anderes Princip walte, aus dem diese Wirkungen fließen, nämlich die Wirkung der Vegetation und der Empfindung, und dieses nennen wir animalische Seele“ u. s. w. Vergl. hierzu Arist. de anima II, 2, welches Buch überhaupt den zunächst hier folgenden Auseinandersetzungen zu Grunde liegt.

3) Var. וההרגשות לחיים שונות.

4) Var. שרשותה.

Form des Messers hat; das Thier empfindet und bewegt sich nicht, in wiefern es ein Körper ist, sondern in wiefern es die Form des Thierseins, die eben Seele heißt, hat. Diese Formen heißen Vollendungen, weil durch sie die Einrichtung der Dinge zur Vollendung kommt. Die Seele ist eine Vollendung. Es giebt primäre und sekundäre Vollendungen; die primäre ist der Grund der Thätigkeiten; die sekundäre ist das Wesen der aus jenem Grunde hervorgehenden. Die Vollendung ist entweder eine Vollendung am Körper oder am unkörperlichen Wesen; die Seele ist eine Vollendung am Körper. Der Körper ist entweder ein natürlicher oder ein künstlicher; die Seele ist eine Vollendung am natürlichen Körper. Der natürliche Körper ist entweder organisch oder unorganisch, d. h. daß seine Thätigkeiten durch oder ohne Organe zur Vollendung kommen; die Seele ist eine Vollendung am natürlichen, organischen Körper, der Leben in Kraft hat, d. h. der die Lebensthätigkeiten in Kraft findet und für sie eingerichtet ist. Es ergiebt sich ferner, daß die Seele nicht aus der Mischung körperlicher Elemente besteht. Denn wenn ein Ding durch Mischung von Ingredienzen entsteht, so überwiegt entweder eine Ingredienz oder mehre, und die betreffende Form wird demgemäß; oder die Ingredienzen bekämpfen einander der Art, daß keine ihre Form behält, und aus ihnen heraus eine neue Form sich bildet; die Seele aber gehört nicht zur Gattung der körperlichen Ingredienzen, sondern sie ist nur eine Form von außen, wie ein Heerb, welcher nicht zur Gattung des Wassers und des Staubes gehört. — Die erste der Kräfte ist die Ernährung, sie ist der Ausgangspunkt; die

מצד שהוא גוף אבל מצד שיש לו צורת הסכין<sup>2</sup> וכן החי לא ירגיש וינע מצד שהוא גוף אך מצד שהוא לו צורת החיות והיא הנקראת נפש ונקראו אלו הצורות שלמות<sup>3</sup> כי בהם ישלמו תכונות הרברים והנפש שלמות ויש שלמות ראשון ושלמות שני הנה הראשון הוא התחלה לפעולות והשני עצמות הפעולות היוצאות מהתחלה והנפש שלמות ראשון כי היא התחלה ליוצא מהתחלה והשלמות אם שלמות לגשם ואם שלמות לעצם אינו גשם והנפש שלמות לגשם והגשם אם טבעי ואם מלאכותי והנפש שלמות לגשם טבעי והגשם הטבעי אם כליי ואם בלחי כליי כלומר שישלמו פעולותיו בכלים אובלעדי כלים והנפש שלמות לגשם טבעי כליי בעל חיות בכח<sup>4</sup> רוצה לומר טוצא הפעולות החיוניות בכח ומכין אותם<sup>5</sup> ויתבאר שהנפש אינה הווה מהחמוג יסודות הגוף<sup>6</sup> לפי שהדבר המתחדש מהחמוג נפרדים<sup>7</sup> אם שיגבר בו אחד מהנפרדים או יותר מאחד הנה תהיה הצורה המנעת כפי זה<sup>8</sup> ואם שינוצחו הנפרדים עד שלא ישאר אחד על צורתו ותחדש מזה צורה מאמצעיותם והנפש איננו ממין רבר מנפרדי הגוף אם כן אינה אלא צורה מחוץ ככופח<sup>9</sup>

1) Die Ebtionen שהוא.

2) Dasselbe Beispiel vom *πέλεκυς* Beil bei Arist. de anima II, 1.

3) שלמות ist die Aristotelische *ἐντελέχεια* perfectio, das eigenthümliche Princip des Lebens in allen, nicht bloß empfindenden und denkenden Wesen. Ueber die beiden שלימות vergl. More III, 27.

4) Diese Definition lautet wörtlich so bei Arist. de anima II, 1: *ἐὶ δὲ τὸ ζοῶν ἐπὶ αἰσῆς ψυχῆς δεῖ λέγεσθαι, ἐπὶ ἃν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δὲ ζωικοῦ ἐστὶν ἐξουσία δοῦναι*. Schmiel (S. 417) führt unsern Text an: והנפש שלמות ראשון וכו'; aber keine Ausg. hat vergl. Scheyer S. 10.

5) Var. וכו' להם.

6) Vergl. die Anführung der Ansicht des platonischen Timäus bei Arist. de anima I, 2 (4) und die Bemerkungen Weiße's (Aristoteles von der Seele und von der Welt. Leipzig 1829) S. 123. 165 ff.

7) Entsprechend dem arab. *مجرد* das Einfache, einfacher, elementarer Bestandtheil.

8) Var. ושאר החושים ר"ל צורותם.

9) Mischna Sabb. 3, 2. Menachot 5, 9. Kelim 7, 3 ein kleiner Heerb zum Wärmen

Fortpflanzung der Endpunkt, das Wachsthum in der Mitte als das Band zwischen dem Ausgangs- und Endpunkt; indeß gebührt der Fortpflanzung doch die erste Stelle; denn wenn sie auch scheinbar am letzten eintritt, so übt sie doch die erste Herrschaft über den Stoff, der zur Aufnahme des Lebens sich eignet, bekleidet ihn mit der Form des durch Wachsthum und Ernährung bearbeiteten Dinges und überläßt dann die Leitung diesen beiden bis zur Zeit der Fortpflanzung. Diese wird bedient, die Ernährung dient, das Wachsthum dient und wird bedient. — Die Ernährung hat die bekannten vier Kräfte, die ihr dienen. — Jedes sich Bewegende bewegt sich auf Grund der Empfindung; sonst wäre die Empfindung zwecklos, die göttliche Weisheit schafft aber nichts zweckloses oder schädliches und hält auch nichts nöthiges oder nütliches zurück; sogar die Schuppenthier, wenn sie auch zu ruhen scheinen, ziehen sich zusammen und dehnen sich aus, und wenn man sie auf den Rücken legt, so bewegen sie sich so lange, bis sie wieder auf den Bauch zu liegen kommen, um sich ihre Speise holen zu können. — Die sichtbaren Sinne sind bekannt; von den unsichtbaren ist das erste das Gemeingefühl; denn was unangenehm und was angenehm ist, wird nur durch Erfahrung wahrgenommen, und darum mußte eine vorstellende Kraft da sein, um die wahrgenommenen Formen festzuhalten, und das ist das

אשר איננו ממין צורת המים והעפר תחלת הכחות הכח הון והוא ההתחלה והמוליד בתכלית<sup>1</sup> והמגדל באמצע<sup>2</sup> הקושר בין ההתחלה והתכלית והמוליד ראשית וקדימה ואם יראה מתאחר הנה הוא ימשול ראשונה על החומר המוכן לקבל החיות וילבישהו צורת הדבר המכוון בעבודת המגדל והון ואחר כך יעזוב ההנהגה לשניהם עד עת ההולדה והמוליד נעבד והון עובד והמגדל עובד ונעבד ולון הארבע כחות המפורסמים העובדים אותו<sup>3</sup> כל נע בחפץ הרגש נע ואם איננו כן היה ההרגש לריק והחכמה לא תהן דבר להבל וריק ולא להויק ולא תמנע דבר צריך ולא מועיל עד שבעלי קשקשים<sup>4</sup> ואם יראו נחים היה להם התקבצות והתפשטות ואם יחפכו על גביהם יתנועעו עד שישובו על בטניהם כדי לקרב להם המון וההרגשות הנראות ידועות אבל הנסחרות תהלחם ההרגשה המשתתפת<sup>5</sup> כי אשר איננו ערב ואשר הוא ערב לא יושגו כי אם בנסיון<sup>6</sup> וצריך לקבוע כח יצורי לשמור

oder Baden. Der *Heart* ist eben die Formbestimmung צורה, und nicht bloß die Zusammensetzung von Wasser und Erde. Ein ähnliches Gleichniß von dem aus Steinen, Ziegeln und Holz bestehenden Hause bei Arist. de anima I, 1. — Statt כחות hat Var. מהות האבן הון.

1) In sofern die Fortpflanzung das höchste Ziel alles vegetativen Lebens ist; vergl. oben S. 382 Anm. 2; die Bezeichnungen sind den Aristotel. τὸ φρεσίζον, τὸ αὐξητικόν, τὸ γεννητικόν treu nachgebildet.

2) Var. באמצע.

3) Die attractive (משך), retentive (מחיק), verdauende (מכל) und absondernde (דוחה). Vergl. oben I, 31.

4) Var. הכסוי.

5) הרגשה המשתתפת. Das αὐξητικὸν ζῶον des Aristoteles, die Einheit oder das Centrum aller sinnlichen Wahrnehmungen, durch die hauptsächlich die allgemeinen Eigenschaften der Körper, wie Größe, Bewegung u. s. w. erkannt werden. Die Lehre von diesem Gemeingefühl wendet Fbn-estra mehrere Male zum nähern Verständniß von Schriftstellen an z. B. Gen. 42, 1. Ex. 5, 21. 20, 15. 28, 36. Bei den arabischen Philosophen heißt es: الحس المشترك. Vgl. auch oben III, 5. S. 197 Anm. 2.

6) Dies wird weiter unten (S. 390) noch näher dahin erklärt, daß ohne diese Einheit der sinnlichen Wahrnehmungen wir jedes Gefühl immer nur durch den entsprechenden Sinn bekommen würden, während wir durch das gemeine Gefühl schon wenn wir Honig sehen auch den Geschmack an demselben wissen.

7) Die beiden ältesten Ausgaben lesen hier יצרי, die Ausgaben von Moscato an יצרי, welcher

Gemeingefühl; ferner die erinnernde und die behaltende Kraft, um die von dem Gemeingefühl erfaßten Dinge zu behalten; die Vorstellungskraft, um das, was der Erinnerung versagt ist, heran zu bringen; und die urtheilende Kraft, um über צורות המורגשות והיא ההרגשה המשחחפת והכח הזוכר השומר<sup>1</sup> לשמור בו הענינים המושגים מהמורגשות והכח היצירי<sup>2</sup> להקריב בו מה שנמנע מהזכרון והכח המחשבי<sup>3</sup>

Lesart auch wir den Vorzug geben mußten. خیال und יציר entsprechen den arabischen خیال und تعریفات (bei Schmölbers Documenta philosophiae Arabum p. 119) so definiert: „خیال ist diejenige Kraft, welche von der Materie der sinnlich wahrnehmbaren Dinge entfernt, die von dem Gemeinfinn erfaßten Formen derselben so aufbewahrt, daß sie dem Gemeinfinn, wann immer er sich demselben zuwendet, gegenwärtig seien. Sie ist der Aufbewahrungsort des Gemeingefühls, und nimmt in der ersten Höhlung des Gehirns die äußerste Stelle ein.“ Aus einer Vergleichung dessen, was weiter unten (S. 390) über den יציר (und המציירות) gesagt wird, ergibt sich die Uebereinstimmung in beiden Erklärungen. כח יציר wäre demnach das Gemeingefühl insofern es die sinnlichen Wahrnehmungen aufbewahrt und zur erforderlichen Zeit reproducirt, daher es hier und weiter unten (S. 390) mit dem Gemeingefühl gleichsam identificirt wird. Die Definition von متخیلة (Schmölbers a. a. O.) lautet: „Es ist die Kraft, welche in den sinnlich wahrgenommenen Formen und besonderen Begriffen, die von jenen (den Formen) hergenommen sind, ihre Thätigkeit hat, und die sie bald trennt, bald verbindet; wenn diese Kraft von der Urtheilskraft (vergl. unten S. 390 Anm. 7) frei gebraucht wird, so heißt sie in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen متخیلة.“ Von dem mit متخیلة gleichbedeutenden متصرفה heißt es daselbst (Schmölbers p. 120), es sei eine Kraft, welche Formen und Begriffe willkürlich zusammensetze und trenne, sich Menschen mit zwei Köpfen oder Flügeln bilde u. s. w. Dies stimmt wieder in allem mit dem überein, was hier vom כח יציר gesagt wird. — Bei Aristoteles ist eine Unterscheidung der reproductiven und der productiven Einbildungskraft (φαντασία) nicht so scharf ausgeprägt, und ist diese überhaupt sonst unter dem Namen ההמיון oder המכיל כח ההדמה (vergl. oben III, S. 207 zusammengefaßt. Vergl. noch über יציר und יציר Steinschneider: Fremdsprachliche Elemente S. 27 (und dazu Schemtos Palquera מורה המורה), Delitzsch im Lit.-Bl. des Orients 1840. S. 258. Scheyer: Psychol. des Maimonides S. 25.

1) Hiermit sind die beiden Thätigkeiten des Gedächtnisses bezeichnet, die der Erinnerung (μνήμη), oder die Einbildung mit dem Bewußtsein ihres Ursprungs aus einer bestimmten Wahrnehmung, und der Besinnung (ἀνάμνησις) oder die durch willkürliche Denktthätigkeit hervorgerufene Erinnerung. Für die letztere Thätigkeit dient speciell die Bezeichnung כח יציר, während כח זכר oder זכרון überhaupt für das Gedächtniß gebraucht wird. Vergl. Zeller S. 488.

2) Auch hier ist man versucht כח יציר zu lesen, indem hier (wie aus להקריב hervorgeht) mehr die reproductive Thätigkeit des יציר, als die productive (מחיש) des יציר angemessen erscheint.

3) Auch hier ist man versucht כח מחשב (vergl. oben III, 5. S. 197 Anm. 3. S. 198, Anm. 4) νόησις oder διανόησις, arabisch وعلم, von welchem die Definition des Taarifat (bei Schmölbers S. 116) lautet: „Informatio“ (so übersetzt Schmölbers das arabische وعلم, während andere virtus cogitativa oder instinctus übersetzen) „ist die Kraft des menschlichen Körpers, deren Sitz hinter der mittleren Höhlung des Gehirns ist, welche die materiellen den sinnlich wahrnehmbaren Dingen anhangenden Seelenbeziehungen aufsaugt, z. B. des Zeit Tapferkeit und Freigebigkeit. Dieselbe Kraft wird am Schaf gefunden, in sofern es den Wolf flieht, seinem Vater aber zugeneigt ist. Sie herrscht über alle Körperkräfte und bedient sich der Thätigkeit derselben in derselben Art, wie dies von dem Verstand mit sämtlichen Verstandesträften geschieht.“ Vergl. weiter unten S. 398.



das ins Klare zu kommen, was die vorstellende Kraft Neues gebracht, wobei von dem neuen Erwerb etwas verloren wird, ehe es in die Erinnerung übergeht; endlich die sich bewegende Kraft, um zu schaffen, was gebraucht wird, in Herbeiholung wie in Entfernung und Abwehr des Schädlichen. — Alle Kräfte der Lebenden sind wahrnehmend oder bewegend. Die bewegendenden bewegen sich, um das Nützliche zu holen — Verlangen, oder um das Schädliche abzuwehren — Abscheu. Der wahrnehmenden sind zwei Arten; — entweder sichtbar, wie die sichtbaren Sinne, oder unsichtbar, wie die unsichtbaren Sinne. Die bewegendende Kraft handelt unter der Herrschaft der Urtheilskraft vermittelt der vorstellenden Kraft; das ist das höchste Ziel des thierischen Lebens, dem man nicht die bewegendende Kraft, vermittelt derer es die Ursachen der Wahrnehmung und Vorstellung zurecht machen könnte, beilegen darf; wohl aber wird ihm die vorstellende Kraft beigelegt, um die Ursachen der Bewegung zurechtzubringen. Beim rationalen Leben ist dies umgekehrt; es hat die Bewegung, um die denkende, thätige, erinnernde Seele zurechtzuhalten. — Die fünf Sinne sind bekannt, und eben so ihre Wahrnehmungen; mittelst ihrer wird Gestalt, Zahl,

לעמוד בו על בירור מה שיהיה  
היצרי והפסדו<sup>1</sup> קצת מהעמידה  
החדשה עד ששיבהו אל הוכרון והכח  
המתנועע להביא מה שיצטרך מקירוב  
ורחוק ודהייית המיוק<sup>2</sup> וכל כחות  
ב"ח אם משיגים ואם מניעים<sup>3</sup>  
והמניעים אם מניע להביא מועיל והוא  
הכוסף ואם מניע לדחות מויק והוא  
הכועס והמשיגים שני מינים אם  
נראים כחושים הנראים ואם נסתרים  
כחושים הנסתרים והמניע הוא עושה  
בממשלת המחשבה כהשחמש היצרי<sup>4</sup>  
והוא התכלית מהיהבהמי כי אין ראוי  
לו לקבוע לו הכח המתנועע לחקן לו  
סבות ההרגש והיצר אך החוש היצרי  
נקבע לו לחקן סבות החנועה<sup>5</sup> והמדבר  
בהפק והנתנה לו ההתנועה לחקן הנפש  
המדברת העושה הווכרת החושים  
החמשה ידועים ומושגיהם ידועים  
באמצעותם חושג הרמות והמנין  
והגודל והתנועה והמנוחה התבאר<sup>6</sup>

1) Der unsichere Text erschwert hier auch das Verständniß. Am besten liest man והפסדו, und betrachtet als Subjekt dazu noch כח יצרי als wenn es hieße שהפסדו; ומה שפסדו ist dann hier als Auffassung, Vorstellung zu nehmen.

2) Var. ומרחוק ולרחוק הנק.

3) Der Autor beginnt hiernit eine neue Einteilung der Seelenkräfte, indem er sie zuerst in zwei Hauptklassen vertheilt, bewegendende (*מחזיקה*, *αὐτοκίνητος*) und empfindende (*αἰσθητική*, *ממזק*); die ersteren vorhin zusammengefaßt als מהנועע, כח, zerfallen wieder in die wünschende (*ἐπιθυμητική*, *شهوانية*) und in die zürnende, entfernende (*θυμική*, *غضبية*) vergl. oben III, 5. S. 196. — Die empfindenden zerfallen in die schon erwähnten Kräfte: a) äußere Sinne, b) innere Sinne, Gemeingefühl, Anschauung, Vorstellung, Urtheil, Gedächtniß.

4) Das Begehrungsvermögen steht unter der Herrschaft des Urtheils, das sich wieder des Vorstellungsvermögens bedient; diese Vorstellung des Begehrtenwerthen kann nur durch eine sinnliche Wahrnehmung oder durch die Vernunft erregt sein und hierauf gründet sich der hier auszuführende Unterschied zwischen Thier und Mensch. — Var. במשפט המחשבה. בעבורה המרמה.

5) Die bewegendende Kraft, welche das Thier empfangen hat, dient ihm nicht dazu, „die Ursachen des Gemeingefühls (הרגש = מהתהפך = הריגש) und des Vorstellungsvermögens“ (יצרי = יצר, die übrigen Kräfte sind hier ebenfalls zu ergänzen) d. h. das Seelenleben, das innere Leben zu einer höheren Stufe zu entwickeln (לחקן), sondern das Vorstellungsvermögen (und mit ihm die andern Seelenkräfte) haben für das Thier nur den Zweck, ihm die Ursache (Anregung) zur Bewegung zu vervollkommen, d. h. seinen sinnlichen Begierden zur Befriedigung zu verhelfen, während bei dem Menschen die bewegendende Thätigkeit der Vervollkommenung der Seele zu Gute kommt.

6) Var. יתבאר.

Größe, Bewegung und Ruhe wahrgenommen. Das Dasein des Gefühls ist erwiesen dadurch, daß wir z. B. vom Honig, wenn wir ihn sehen, urtheilen, daß er süß sei, weil wir eben in uns eine den fünf Sinnen gemeinschaftliche Kraft haben, und das ist die wahrnehmende Kraft; sie arbeitet im Wachen, wie im Schlaf. Dann die Kraft, welche das, was das Gemeingefühl bringt, zusammensetzt, trennt, Theilungen der Dinge vornimmt, ohne ihnen die Formen des Gemeingefühls abzunehmen; und das ist die vorstellende Kraft, die bald wahr, bald falsch, während die wahrnehmende Kraft immer wahr ist. Dann die Urtheilskraft, die richtende, welche angiebt, welches Ding man erstreben, welches man vermeiden soll; weder die wahrnehmende noch die vorstellende Kraft hat Urtheil und Entscheidung, sondern ein bloßes Bild. Dann die behaltende Kraft, welche die wahrgenommenen Dinge in Erinnerung bringt, z. B. daß der Wolf haßt, der Sohn liebt. Liebe und Haß, Glaube und Unglaube gehören der Urtheilskraft; aber die behaltende, erinnernde Kraft behält,

מצוא ההרגשה המשתתפת מאשר אנחנו דנין על הרבש דרך משל כשנראהו שהוא סתוק וזה בעבור שעמנו כח משותף לחושים החמשה וזה הכח הוא היצורי ופועל בהקיץ ובתנומה<sup>1</sup> ואחר זה כח מרכיב<sup>2</sup> מה שמחבק בהרגש' המשתתפת ויבדיל ביניהם ויפיל המחלוקת ביניהם מבלי שיסיר מהצורות ההרגשה המשתתפת<sup>3</sup> וכן הוא היצורי וישיהיה אמת ויש שיהיה שקר אבל היצורי אמת לעולם<sup>4</sup> ואחריו הכח המחשבי והוא כח השופט דן על דבר שראוי שיבוקש ועל דבר שראוי להתרחק ממנו<sup>5</sup> ואין ביצורי ולא ביצרי משפט ודין אבל ציור לבר ואחריו הכח השומר מוכיר לענינים מה שהשינוי כמו שהוא שונה והבן אוהב והאהבה וההיזק והאמנה<sup>6</sup> וההכונה למחשבי אבל השומר המוכיר הנה ישמור מה שמאמין בו המחשבי<sup>7</sup> והכח היצרי<sup>8</sup>

1) Arist. de anima Cap. 2: „Da nun ferner die Natur in die einzelnen Sinne etwas Eigenthümliches gelegt und auch wieder etwas Allen gemeinschaftliches gegeben . . . . so folgt hieraus, daß Schlaf und Wachen Zustände (Affectionen) dieses Gemeingefühls seien“.

2) Identisch mit צרי, כח, wie durch die Worte הוא היצרי (wofür man freilich eher erwartet hätte (והוא היצרי) angedeutet ist.

3) Die durch den צרי vorgenommene Theilung und Zusammenfügung bleibt auf der Stufe des rein sinnlichen stehen und erhebt sich nicht zur Bildung eines Begriffes, was Sache des מחשבי ist. (wenn überhaupt die Lesart richtig) muß trotz des Artikels als st. constr. zu betrachlet werden.

4) Die sinnlichen Wahrnehmungen sind immer richtig, also kann auch der צרי, כח, der eben nur diese sinnlichen Wahrnehmungen enthält, nur wahr sein; die Vorstellungen des צרי können natürlich falsch sein; ganz nach Aristotel. de anima III, 3. Maim. More I, 51. 73. Millot Higg. Cap. 8. Igrot S. 6 ed. Amst.

5) Die praktische Anwendung von der schon oben angedeuteten Thätigkeit des מחשבי vergl. S. 388, Anm. 3.

6) Var. והאמנה oder והאמונה.

7) Der Autor geht hier wieder auf den Unterschied des Thieres und der Menschen ein, die hier als מחשבי (indem eben der מחשב die höchste Thätigkeit der thierischen Seele ist) und als מדבר einander gegenüber gestellt werden, und führt aus, daß bei den Thieren der מחשב eigentlich passender den Namen צרי beibehält und nur für den Menschen der Name מחשב sich eigne. — So glaubten wir diese schwierige Stelle nach dem Vorgange Moscato's auffassen zu müssen.

8) צרי ist identisch mit הצמירות.

woran die Urtheilskraft glaubt. Die vorstellende Kraft heist so, wenn sich ihrer die Urtheilskraft bedient, und wenn sich ihrer das Denken bedient, Urtheilskraft. — Die wahrnehmende Kraft befindet sich im vordern Theile des Gehirns, die vorstellende im mittlern, die Erinnerung im hintern Theile, die Urtheilskraft im Ganzen, zumeist aber bei der vorstellenden Kraft. Alle diese Kräfte sind sterblich, vergehen mit ihren Organen, und auch der Mensch hat keinen Bestand, obgleich er sich den Kern dieser Kräfte zuschreibt, sei es auf welche Weise es wolle und er sie in seiner Wesenheit zur Erscheinung bringt. Das ist das Resultat der Untersuchungen jener Männer über das, was unter der vernünftigen Seele steht. Von dieser selbst sagen sie, sie sei der materielle Verstand, d. h. der der Materie ähnliche Verstand, dem Nichts in Wirklichkeit gleicht und in Kraft jedes Ding ist; in ihm befinden sich die Denkformen, entweder durch göttliche Belehrung oder Erlernung. Die durch Belehrung sind die Urformen, in denen alle Menschen, die sich im natur-

בהשחמש בו המחשבי יקרא מחשבי וכשהשחמש בו המדבר יקרא מחשבי ההצטיירות בפני הסות והיצרי באמצעותיהם ויזכרון במאחריו והמחשבי בכללו<sup>2</sup> ורובו במקום<sup>3</sup> היצרי וכל אלו הכחות מחיב כלים בכליון כליהם ואין עמידה למדבר אף על פי שייחד לעצמולב הכחות האלה בדרך מדרגי היחוד ושימצאם בעצמותו<sup>4</sup> וה היוצא מדברי האנשים האלה במה שלמטה מהנפש המדברת ואמרו במדברת שהיא השכל ההיולני רוצה לומר השכל דומה להיולי אשר הוא דומה לאפס בפעל והוא כל דבר<sup>5</sup> בכח וידויו בו הצורות המושכלות אם בלמוד אלחי ואם בקנין ואשר הם בלמוד הם המושכלות הראשונות<sup>6</sup> ישחתפו בחכ כל בני אדם אשר על המנהג הטבעי

1) Var. באחריו.

2) Bei Aristoteles ist das Herz der Mittelpunkt der Seelenkräfte; erst seit Galenus wurde der Sitz derselben in das Gehirn verlegt. Daß der יצרי in den vordern Theil des Gehirns verlegt wird, sagt auch das Taarifat vom خیال (oben S. 387, Anm. 1), und Ibn = Esra Exod. 5, 21. 20, 15. 28, 36 von dem Gemeingefühl (während Nachmanides Exod. 14, 9 das Gedächtniß dahin zu verlegen scheint). Es wird diese Annahme dadurch begründet, daß der vordere Theil des Gehirns durch seine Weichheit wohl zur Aufnahme von Wahrnehmungen, nicht aber zur Festhaltung und Aufbewahrung geeignet sei, wozu besser die hinteren härteren Theile paßten. — Die Stelle, die der Autor dem יצרי anweist, giebt das Taarifat dem وهم (מחשב), das nach unserem Autor im ganzen Gehirn, am meisten aber bei dem יצרי wohne. — Vergl. Ibn = Esra Exod. 31, 3: Unter החכמה sind verstanden die Formen, welche aufbewahrt werden im hinteren Theile des Gehirns, unter תבונה (das eben so wie בין von בין zwischen abgeleitet ist) die Form, welche zwischen der Form der דעה und der החכמה gegenüber der mittleren Oeffnung des Gehirns ist; denn תבונה liegt der hintersten Oeffnung gegenüber; und דעה, die aus den sinnlichen Wahrnehmungen zusammengesetzte, an den Oeffnungen des Gehirns an der Stirn; im Arabischen heist דעה, מחשבה (الفكرة) cogitatio = אלמכרה בינה (oben S. 387, Anm. 7), f. التخييل (I). אלחכמיל (الحكمة) אלחכמה חכמה וטוב

3) Statt במקום lesen die Ausgaben בעק, was den Sinn sehr erschwert.

4) Der Aristotelischen Anschauung gemäß, wonach die bisher besprochenen, niederen Seelenkräfte in stufenweise sich erhebender Entwicklung vom männlichen Samen zur ernährenden Seele u. s. w. sich ausbilden, sind sie wie alles Entstandene auch vergänglich, wenngleich diese Seelenthätigkeiten bei dem Menschen in höchster Vollkommenheit und durch sein Selbstbewußtsein zur Erscheinung kommen. Vergl. Zeller S. 481. 496. Scheyer S. 30 ff. — Statt בצמחו hat Var. לצימו.

5) Editionen: בדבר (ft. דבר).

6) Erkenntnisse, deren Nichtigkeit ohne Beweis einleuchtet, *ἀσώματα*, arab. معقولات اول; vergl. More I, 51. Millot Higg. Cap. 8. — Var. hat אשר nach הראשונות.

gemäßen Zustande befinden, übereinkommen; die durch Erlernung werden gewonnen mittelst Speculation und dialektischen Schluß, durch Entwicklung logischer Wahrheiten, wie Gattungen, Arten, Theile, Eigenschaften, einfache und zusammengesetzte nach verschiedenen Weisen der Zusammensetzung, zusammengesetzte Schlüsse, wahre und falsche, Sätze aus denen sich nothwendige auf Beweisen beruhende oder dialektische, rhetorische, sophistische, poetische Resultate ergeben; ferner Untersuchungen über die wahre Beschaffenheit der natürlichen Dinge der Materie, der Form, des Nichts, der Natur, der Zeit, des Orts, der Bewegung, der sphärischen und der elementaren Körper, über Werden und Vergehen in absoluter Beziehung, über Naturerscheinungen, die sich in der Luft, die sich an Mineralien und auf der Oberfläche der Erdfugel an Pflanzen und Thieren zeigen; wie der Mensch beschaffen, wie die Seele sich selbst vorstellt, wie

ואשר בקנין<sup>1</sup> הם בהקשה ובהדוש המופתי בהצטיירות האמתות הדבריות כמו הסוגים והמינים והחלקים והמדות<sup>2</sup> הנפודות והמורכבות בדרכים הנחלקים<sup>3</sup> מההרכבות וההקשות המחוברות האמתיות והכובניות והגורות המולידות תולדות הכרחיות מופתיות או נצחיות או הלציות או הטעניות או שיריות ובהתברר<sup>4</sup> אמתות הענינים הטבעיים כהיולי והצורה וההעדר והטבע והזמן והמקום וההנועה והגרמים הגלגליים והגרמים היסודיים וההיות וההפסד המוחלטים וההיות הנולדות והיות כאויר וההיות במצוא וההיות על כדור הארץ מצמה וחי ואמתת האדם ואמתת הצטיירות הנפש אח נפשה<sup>5</sup> והצטיירות הדברים המוסריים<sup>6</sup> מהמנינים והשעורים

1) Der Autor zählt nun die intellektuellen Erkenntnisse, nach verschiedenen Wissenschaften (Logik, Physik, Mathematik, Metaphysik vergl. More 1, 34) auf und geht erst weiter unten auf den Unterschied zwischen den auf sinnlicher Wahrnehmung und den auf Reflexion beruhenden Erkenntnissen ein. Bei der großen Menge technischer Ausdrücke, die sich hier zusammen drängen und bei dem zum Theil unsicheren Text, läßt sich auf eine durchgängig erschöpfende und genaue Wiedergabe kein Anspruch erheben.

2) Statt der *המדות והחלקים* wird eine Variante *המבולות והמבולות* (die unterscheidenden und die eigen-thümlichen Merkmale) angeführt; Moscato schlägt für diesen Fall vor, auch noch *פקרים*, das Zufällige, zu ergänzen, mit Berufung auf des Porphyrius *כפר המבוא*; vergl. auch *Millost Higgajon* Cap. 10. — Eben so wird bei *Fano* nach *המדות* noch das Wort *המלות* eingeschaltet. — Im Ganzen ist zu bemerken, daß der Autor unter der Form der Erkenntnisformen (צורות משכליות), eigentlich eine Aufzählung der Schriften des Aristoteles giebt; und zwar gehört das bisher Gesagte in die Kategorien (nach Moscato ist eben *נפרדת* == Kategorien, die sonst *המורכבות בדרכים הנחלקים* וכו') die *Analytica priora* (הקשות המחוברות), die *Analytica posteriora* (תולדות הכרחיות) die *Topica* (נצחיות), die *Rhetorica* (הלציות), *de elenchis sophisticis* (הטעניות) und *Poetif* (שיריות) anschließt. So weit reichte das *הצטיירות האמתות הדבריות*, logische Wissenschaften (*Organon*), zu denen freilich *Rhetorik* und *Poetik* eigentlich nicht gehören. Vergl. *Mill. Higg. Cap. 8*.

3) Var. *במינים המהולפים*.

4) Hiermit beginnt die Aufzählung (des Inhalts) der physikalischen Schriften des Aristoteles; der *Physic. auscultat.* (היולי, צורה, זמן, מקום, הנועה, שבע הטבעי), *de coelo* (הגרמים הגלגליים וכו'), *de generatione et corruptione* (היות וההפסד המוחלטים), *Meteorologica* (כמציאות . . . . . היות הנולדות וכו'), *Historia Animalium etc.* und *de plantis* (. . . . . אמתת . . . . . נפשה), *de anima* (מצמה וחי).

5) Var. *עצמה*.

6) Vergl. oben III, 39. S. 256, Anm. 2.

sie sich die ethischen Wahrheiten denkt, Zahlen, Kunstmaße, Himmelsmaße, musikalische Maße, optische Maße; wie sie über göttliche Dinge denkt, das Wissen von den Anfängen, das Sein an sich insofern es Sein ist, und was daran geknüpft ist in Kraft oder in Wirklichkeit, Urgrund, Ursache, Substanz, Accidens, Gattung, Art, Gegentheil, Aehnlichkeit, Uebereinstimmung, Verschiedenheit, Einheit, Mannigfaltigkeit; die Feststellung der Grundlagen der theoretischen Wissenschaften; der Mathematik, Physik, Logik, zu denen man eben nur durch dies Wissen gelangen kann; die Forschung über den höchsten Schöpfer, die Seele im Allgemeinen, die Beschaffenheit der Gattungen, das Stufenverhältniß des Verstandes zum Schöpfer, der Seele zum Verstande, der Natur zu dem Verstand, der Materie und der Form zur Natur, der Sphären, Sterne und alles Gewordenen zu Materie und Form und warum diese Eintheilung von der Natur angeordnet worden, und warum das Früher und Später; die Erkenntniß des Menschlichen und des Göttlichen, die allgemeine Natur und die oberste Vorsehung. Es nimmt auch wohl diese vernünftige Seele eine Form von der Wahrnehmung an, wenn sie an sich selbst sieht, was in der wahrnehmenden behaltenden Kraft vorhanden ist, um von der vorstellenden und urtheilenden Kraft benutzt zu werden; sie findet, daß

המלאכים<sup>1</sup> והשעורים הכוכבים והשעורים הניגונים והשעורים המראיים והצטיירות הדברים האלהיים<sup>2</sup> ויריעת התחלות המציאה בסתם מצד שהיא מציאה והתלויים בה בכח או בפעל והתחלה והעלה והעצם והמקרה והסוג והמין וההפך והדומה וההסכמה והחלוק והאחדות והרבות וקיום התחלות החכמות העיוניות מהמסוריות והטבעיות מן הדבריות אשר לא יגיעו אליהם אלא בזאת החכמה<sup>3</sup> בקיום הכבור הראשון<sup>4</sup> והנפש הכללית ואיכות המינים ומדרגת השכל מהבורא ומדרגת הנפש מהשכל ומדרגת הטבע מהנפש ומדרגת ההיולי והצורה מהטבע ומדרגת הנגלים והכוכבים וההוויות מההיולי והצורה ולמה הוטבעו על המחלוקת הזאת<sup>5</sup> והקדימה והאחר ויריעת האנושות והאלהות והטבע הכללי והשגחה הראשונה ויש שתקבל<sup>6</sup> ואת הנפש חמדרבת צורה מן ההרגש כאשר תראה על עצמה מה שיש ביצורי השומר להשתמש ביצרי והמחשבי<sup>7</sup> והמצא הצורות ההם

1) מלאכים von מלאכה, Werk. Die hier als die mathematischen Erkenntniße zusammengefaßten Wissenschaften entsprechen den Aristotelischen Büchern: de lineis insecabilibus, Quaestiones mechanicae, Problemata, de coloribus.

2) Die metaphysischen Erkenntniße, nach dem öfter berührten Sprachgebrauch.

3) Die Metaphysik als die höchste Wissenschaft *ἡ δὲ ἀρχὴ τοῦ φιλοσοφῆσαι*, ist der Grund aller theoretischen Erkenntniße, der Mathematik, Physik u. s. w. Die Lesart מן הדבריות (wie auch Moscato bemerkt) das Verständniß, und man möchte entweder lesen „und der Logik“ oder הדברים מן (wie auch eine Variante hat); eben so ist (bald darauf mit Var.) קיום statt בקים zu lesen.

4) Die Natur der ersten Schöpfung, parallel der ersten Ursache, nach philosophischer Anschauung; eben so (weiter hin) השגחה ראשונה.

5) In dieser Stufenfolge: Gott, Verstand, Seele, Natur, Materie und Form, Sphären und Sterne, niedrigere Bildungen sind die im Timäus (den der Autor oben IV, 25. S. 347 selbst anführt) niedergelegten platonischen Ideen zu erkennen. Demnach ist der שכל hier der Weltgeist, der dem Schöpfer entfloßen und von dem die Weltseele נפש הכללית ausgegangen; diese belebt die ganze sichtbare Welt mittelst der Naturkraft טבע הכללי; unter ihr befindet sich die Stufe der Materie und der Form und aller Dinge, je nach ihrer Abstufung. Vergl. auch unten § 22.

6) Var. וכבר הקנה.

7) Von den bisher gedachten Erkenntnissen unterscheidet der Autor hier die durch äußere Wahrnehmung gewonnen (vergl. oben S. 392, Anm. 1). Der שומר heißt יצור, weil das Gemeingefühl

jene Formen in gewissen Merkmalen mit einander übereinstimmen, in anderen von einander abweichen, daß einige dieser Merkmale wesentliche, andere zufällige Formen sind; diese vertheilt sie nun, ordnet sie, bildet Arten, Gattungen, Unterschiede, Eigenthümlichkeiten, Zufälligkeiten, setzt sie dann nach dialektischen Grundfäden zusammen, zieht aus ihnen mit Hülfe des allgemeinen Verstandes, der sie stützt, nützliche Folgerungen. Und wenn sie im Anfang von den Organen der Wahrnehmung unterstützt wird, so bedarf sie derselben nicht bei Bildung dieser Dinge für sich und bei Zusammensetzung dieser Schlußfolgerungen, weder zur Zeit der Bewahrung noch zur Zeit der Bildung. Und wie nun die Wahrnehmungskräfte das auffassen, was sie von dem Wahrzunehmenden wahrnehmen, so die Verstandeskkräfte durch Entkleidung der Materie von der Form und Inbetrachtungnahme der letzteren; nur daß die Wahrnehmung nicht durch sich selbst arbeitet wie der Verstand, sondern einer bewegenden Kraft bedarf und Mittelglieder, welche ihr die Formen nahebringen, während der Verstand durch sich selbst und sich selbst versteht (erfaßt). Darum sagt man, die Wahrnehmung leide eine Thätigkeit, der Verstand übe eine solche; der „Verstand in Thätigkeit“ ist identisch mit den Formen des Verstandenen, welche durch das Wesen des „Verstandes in Kraft“ abstrahirt sind; darum sagt man, der Verstand in Thätigkeit versteht und wird zugleich verstanden. Eine dem Verstand eigenthümliche Kraft ist, das Mannigfache in eine Einheit,

משתתף קצתם עם קצתם בחכמה<sup>1</sup> ונפרדים בחכמות אחרות ומן החכמות ההם צורות עצמיות ומקריות והיא מחלקת אותם ומסדרת אותם ומחדשת הסוגים והמינים וההבדלים והסגולות והמקרים ואחר תרכיבם הרכב הקשית ותוליד מהם תועלת החולדות בעור השכל הכללי הסומך אותם ואם היא נעזרת ראשונה בכחות ההרגשיים איננה צריכה אליהם בציור אלה הענינים בעצמם ובהרכבת ההקשים מהם לא בעת האמות ולא בעת הציור וכאשר הכחות ההרגשיים משגיגים בכאן מה שמרגישים מן המורגש כן הכחות השכליות בהפשטת הצורה מהחומר וההתדבק בה אלא שכח המרגיש לא יפעל בעצמו כמו שיפעל המדבר אבל יצטרך אל הכח המניע ועור האמצעיים המוגעים הצורות אליו אבל המשכיל משכיל בעצמו ומשכיל עצמו בעת שירצה ויעל כן נאמר כי הכח המרגיש מתפעל והמשכיל פועל ואין השכל בפועל וזולת צורת המושכלות מופשטות בעצם השכל בכח ולכן נאמר שהשכל בפועל משכיל ומושכל יחד<sup>2</sup> ומן הכחות המיוחדות לשכל

eben dazu da ist, sinnliche Wahrnehmungen aufzubewahren, die dann vom צרי und מחשבי weiter verarbeitet werden. S. oben S. 387, Anm. 7.

1) Var. בחכמה.

2) Vergl. More I; 68 (Munt: Le Guide I p. 301. Anm.): „Bevor der Mensch ein Ding versteht (יכיל), ist er eine Intelligenz (ein Verstehender מחשבי) in Kraft (בכח); versteht er aber ein anderes Ding (z. B. er versteht die Form dieses in Betracht gezogenen Baumes, und abstrahirt dessen Form von dessen Materie und denkt sich die abstrakte Form), so ist er eine Intelligenz in Wirklichkeit; und der Verstand, den er in Wirklichkeit gewonnen, ist die abstrakte Form des Baumes in seinem Verstande; denn der Verstand (שכל) ist nichts anderes als das verstandene Ding, so daß also nun deutlich wird, daß das verstandene Ding die abstrakte Form des Baumes ist und der in Wirklichkeit erscheinende Verstand, nicht aber daß es zwei Dinge sind. Dasjenige, wodurch die Form des Baumes verstanden und abstrahirt worden, nämlich die Intelligenz (מחשבי) ist eben ohne Zweifel der in Wirklichkeit erscheinende Verstand.“ So ist es eben in actu; in potentia sind die drei Dinge שכל, מחשבי, מושכל verschieden. Vergl. Simon Duran Magen Abot. Scheyer Psychol. des Maint. S. 48 ff. Schmiedl a. a. O. S. 427. — Um den Gleichlaut wiederzugeben, haben wir שכל mit verstehen (eig. erfassen, auffassen) und מחשבי mit das Verstandene übersetzt, was dem deutschen Sprachgenius nicht so sehr widerstrebt, wie „das Vernommene“ bei Scheyer. —

die Einheit in eine Mannigfaltigkeit zu fassen, und zwar durch Zusammenfügung und Zerlegung. Und wenn wir auch die Thätigkeit des Verstandes in der Zusammenstellung der Schlüsse, in dem Nachdenken, in seinem Urtheile behufs Verständnisses der Resultate als eine zeitliche erblicken, so ist doch das Wesen des Verstandes über die Zeit erhaben. — Wenn die vernünftige Seele ihre Thätigkeit auf das Studium der Wissenschaften richtet, so heisst ihre Thätigkeit theoretischer Verstand; richtet sie dieselbe auf Regelung der thierischen Kräfte, so heisst diese Thätigkeit Leitung und sie selbst praktischer Verstand. — Manche Menschen haben das Glück, daß durch das Haften am allgemeinen Verstand ihre Denkkraft sich über die Anwendung von Schlüssen und Studien erhebt, und die Mühe des Erlernens ihnen abgenommen wird durch prophetische Begabung; diese Eigenthümlichkeit heisst Heiligkeit, heiliger Geist. — Ein Beweis für die Realität der

שיאחד הרב וירבה האחד בהרכבה וההתכנה והשכל ואע"פ שנראה מעשהו בזמן בהרכבת ההקשות בעיון ובמחשבה הבנתו לחולדת בזמן<sup>1</sup> אך עצם השכל מרומם מהזמן והנפש המדברת כשהיא מקבילה אל החכמות נקראת פעולתה שכל עיוני וכאשר הוא מקבילה לגבור<sup>2</sup> הכחות הבהמיים נקראת פעולתה הנרגה ונקראת שכל מעשי<sup>3</sup> וכבר יצליח הכה הדברי בקצת האנשים מהתדבקו בשכל הכללי כמה שירוממרו מהשחמש בהקשה והעיון ויסיר מעליו הטורה בלמוד כנבואה ותקרא סודלחו זאת קדושה ותקרא רוח הקדש<sup>4</sup> ומפוחי עצמיות הנפש שאיננה גשם ולא מקרה וכשהיא צורה הגשם לא תתחלק בעצמותה בתחלק<sup>5</sup> הגשם ולא במקרה כהחלק המקרה בהדלק נושאו<sup>6</sup> כי המראה

Unser Autor faßt nur die beiden Momente מושכל und מושכל in's Auge, und weist deren Identität in actu nach, indem der מושכל שכל eben der מושכל (צורה המושכלת) und zugleich der מושכל sei.

1) Statt *לחולדת הזמן* liest Moscato *זמן נהליה* בזמן נהליה, ohne (seiner Gewohnheit nach) auf die Versart der beiden ältesten Editionen, die uns die richtigere scheint, Rücksicht zu nehmen.

2) Var. *לנצח*.

3) *العقل العملي* שכל מעשי und *العقل النظري* שכל עיוני und *νοῦς θεωρητικός* und *νοῦς πρακτικός* werden zwar von Maimonides auch in dem rationalen Vermögen unterschieden, da er selbst die Philosophie in die עיוני und מעשי theilt (Milloth Higgajon Cap. 14), doch gebraucht er, wie Scheyer S. 23 nachgewiesen, das Wort שכל (עقل) stets von der theoretischen Vernunft, durch welche allein der Mensch ein apodiktisches Wissen zu erlangen vermag, tadelt daher die Benennung der sittlichen Verordnungen der H. Schrift mit dem Namen שכלית (Schemona Pera-kim Cap. 6); eben so vindicirt Algafali (bei Scheyer S. 25) diesen Namen عقل der praktischen Vernunft nur in metaphorischer Weise על דרך השתוף, während andere arabishe Philosophen von dieser Unterscheidung absehen.

4) Moscato führt aus dem מאני הקיינים folgende instructive Parallele an: „Eine solche Seele braucht sich nicht Erkenntnisse durch Schlüsse und Voraussetzungen zu erwerben, wie dies die philosophirende Seele thun muß; Erkenntnisse, die auf Schlüssen beruhen, sind Werkzeuge für die unvollkommene Seele; hat der Mensch aber von Anfang seines Daseins eine vollkommene Bildung erlangt, so bedarf er nicht der Schlüsse und alle Verstandesdinge sind ihm gleichsam in der Seele vorher gebildet, und er bedarf keiner Verstandesarbeit, gleichwie die Engel ihrer nicht bedürfen; sie bedarf nur ein wenig Andeutung, ein wenig Erläuterung und Gott vollendet diese Schöpfung um mittelst ihrer die Welt zu leiten. — Aus dem Vergleiche mit I, 1 S. 24 Anm. 3 ergibt sich, daß שכל hier identisch mit dem הפועל שכל הכולל.

5) Var. *בהחלק*.

6) Der Autor beginnt hiermit den Beweis dafür, „daß die vernünftige Seele des Körpers

Seele und daß sie nichts Körperliches und nichts Accidentielles sei, ist folgender: Obgleich Form des Körpers wird sie in ihrer Wesenheit nicht getheilt, wenn der Körper getheilt wird; auch nichts Accidentielles; da dieses getheilt wird, wenn sein Subjekt getheilt wird. Gestalt, Geruch, Geschmack, Wärme, Kälte lassen sich mit ihrem Gegenstande theilen, wenn sie auch in ihrer Wesenheit nicht getheilt werden; aber die Denkform ist eben nur das Gedachte und das Gedachte am Menschen z. B. kann nicht getheilt werden. Denn man kann sich einen halben Menschen oder einen Theil eines Menschen nicht als Menschen denken, wie man einen Theil eines Körpers sich als Körper und einen Theil einer Farbe als Farbe denkt. Und auch bei der Farbe, dem Körper kann man, insofern sie gedacht werden, sich keine Theilung vorstellen, also nicht einen halben gedachten Körper, wie einen sinnlich wahrgenommenen Körper, oder eine halbe Farbe, die auf ihn bezogen, ihm beigelegt wird. So kann man nicht sagen: die Hälfte der vernünftigen Seele die in Ruben ist, obgleich wir von der Hälfte seines Körpers sprechen können, da sie von keiner Seite aus bezeichnet, begränzt, individualisirt werden kann. Während sie also kein Körper und auch kein Accident am Körper ist, das an oder in ihm sich befindet, so wird doch ihr Dasein durch die von

והריח והטעם והחמיות והקיריות  
כבר יתחלקו בהחלק נושאם ואם לא  
יתחלקו בעצמותם והצורה השכלית  
איננה כי אם המושכל והמושכל  
מהאדם דרך משל לא יקבל החלוקה  
כי לא יצויר חצי אדם ולא חלק  
מהאדם אדם כמו שיצויר חלק  
מהגשם גשם וחלק מהגון גון וכן  
הגון והגשם מצד שהם מושכלים לא  
יצויר בהם חלוק חצי [גון וחצי]<sup>1</sup>  
גשם מושכל כמו שנאמר חצי הגשם  
ההוא מוחש וחצי גון הנשוא עליו  
הרמו אליו<sup>2</sup> ולא יאמר חצי נפש  
המדברת אשר בראובן כמו שנאמר  
חצי גופו אחר שלא תוכר ולא תוגבל  
מצד מהצדדים ולא יורמו אליה<sup>3</sup> וכיון  
שאיננה גשם ולא מקרה עומד בגשם  
הונה בו כבר נראה מציאותה במה  
שיצא ממנה מהפעולות ולא נשאר  
אלא שתהיה עצם עומד בעצמותו<sup>4</sup>  
מתואר בתארי המלאכים והעצמים  
האלהיים<sup>5</sup> וכליה הראשונים הצורות

nicht bedürfe“, wie er oben V, 2 S. 372 versprochen, d. h. daß ihr auch abgetrennt von dem Körper eine reale Existenz zukomme, womit er der Ansicht des auch im More (III, 16) häufig erwähnten Commentators des Aristoteles, des Alexander aus Aphrodisias entgegen = und der des Themistius beitrifft; vergl. die Stellen aus jüdischen Autoren bei Scheyer S. 31. Unser Autor stellt als ersten Beweis für die Realität der Seele die Einheit und Untheilbarkeit der Seele auf (vergl. Arist. de anima I, 5; Ez Chajim S. 189); diese Untheilbarkeit komme ihr eben zu, weil sie weder ein Körper noch ein Accident eines Körpers sei, da letzteres sich mit seinem Subject theilen lasse, was übrigens, wie Moscato mit Hinweis auf More II, Anf. Voraussetz. 11 bemerkt, sich nicht von allen מקרים sagen lasse. — Statt der von uns adoptirten Lesart haben die Ausgaben: עצמות הנפש שהיא איננה גשם ולא מקרה וכשהיא צורת הגשם ובמספתי.

1) Die [ ] stehenden Wörter sind aus Var. zugefügt.

2) Die Suffixa an גליי und אירי beziehen sich auf גשם מוחש. Die Farbe ist ein גשם, ein Prädicat des Körpers; oder sie wird ihm als spezielle, individuelle Eigenschaft beigelegt; vergl. über רמו oben IV, 1. S. 300, Anm. 2.

3) Körper und Accidenzen des Körpers sind zwar auch, insofern sie abstrakte Begriffe sind, nicht theilbar, und würden demnach mit der Seele gleich stehen; aber eben als individuelle, bestimmte Körper und Accidenzen sind sie theilbar, was man von der Seele eines bestimmten Menschen (ראובן) nicht sagen kann, da diese als eine allgemeine, geistige Substanz sich eben so wenig an einen bestimmten Ort (למקום) oder ein Kennzeichen (למראה) oder überhaupt ein Individuum binden läßt (לא יורמו אליה).

4) Var. בעצמו.

5) Da indeß das Dasein der Seele aus ihren Thätigkeiten sich nicht ablegnen läßt, so muß



ihr ausgehenden Thätigkeiten sichtbar, und es bleibt nichts übrig, als daß sie ein in seiner Realität bestehendes Wesen sei, mit den Attributen die den Engeln, den göttlichen Wesen zukommen. Ihre primären Organe sind die geistigen Formen, die sich mittelst des Gehirns bilden, und welche die Seele aus der vorstellenden Kraft gewinnt, die sie durch ihre Herrschaft über sie zur urtheilenden umwandelt, und durch Zusammenstellungen und Sonderungen zu wissenschaftlichen Resultaten leitet; vorher war diese Kraft nur die vorstellende, als noch über sie herrschte die Einbildungskraft, die falsche Urtheilskraft, wie man dies bei Kindern trifft, bei Thieren, bei solchen, deren Mischung durch eine Krankheit alterirt worden, so daß sich ihm jene Combinationen der menschlichen Seele in Zusammenstellungen und Trennungen entzogen, deren man zur vollständigen Untersuchung bedarf, und an des richtigen Rathes Stelle ganz oder theilweise der Rath der urtheilenden Kraft kam. — Ein Beweis, daß die Seele vom Körper getrennt ist und seiner nicht bedarf, liegt darin, daß die körperlichen Kräfte durch Aufnahme starker Eindrücke geschwächt werden, wie das Auge in Beziehung auf die Sonne, das

הרוחניות המצטיירות באמצע המוח<sup>1</sup> מהרוח הנפשי<sup>2</sup> מן הכח היצירתי שיכירו מחשבי כאשר תשלט בו ותרכיבו הרכבות ותבדילוהו הבדלות יביאו<sup>3</sup> אל הולדת חכמה וכבר היה קודם זה יציר כשהיה שולט בו הכח הרעיוני<sup>4</sup> מחשבי שאינו נכון כמו שיקר<sup>5</sup> בחינוקות ובבהמות ובמי שנסחנה מוגו מחמת חולי עד שיעלמו<sup>6</sup> אותן התמונות מהנפש האנושית<sup>6</sup> ההרכבות וההפרדות המצטרך אליהם להשלמת העיון בעצת המכוונת ותבא העצה מחשבת כלה או קצתה ומן הראיות על הפרד הנפש מהגוף ושאנינה צריכה אליו כי הכחות הגשמיות יחלשו במושגיהם החזקים כעין אצל השמש והאון אצל הקול החזק בהפסד כליהם והנפש המברכת אינה כך אבל תחזוק כל אשר חשיג מדע חזק ממנה<sup>7</sup> וזוה כי הווקן ישיג

sie eben eine rein geistige Substanz sein, der dieselben Eigenschaften zukommen, wie den Engeln und göttlichen Wesen (worunter Moscato etwas wie die platonischen Ideen verstanden haben will).

1) Der Autor schildert hier — gleichsam gelegentlich — die Thätigkeit, welche die Seele mittelst der niederen Seelenkräfte ausübt; das Einzelne wird aus dem Früheren leicht erklärlich; vergl. oben S. 387 ff.

2) Statt הנפש הנפש, wie die beiden ältesten Ausgaben haben, muß mit Moscato מדרגה נפשית, gelesen werden, worunter der Lebensgeist zu verstehen wäre, der als das feinste Blut aus dem Herzen nach dem Gehirn steigt, und dort dessen Thätigkeit belebt; vergl. oben II, 26.

3) Var. מביאים, Edition יביאו.

4) Var. כח יציר eigentlich כח רעיוני, aber insofern derselbe eben dem Irrthume ausgesetzt ist; vergl. oben S. 390, Anm. 4 und Scheyer S. 113.

5) Var. שיעלמו.

6) Var. נעלמו zu: בעבור.

7) Der zweite Beweis für die Realität der Seele besteht (nach Aristot. de anima II, 5) darin, daß starke Eindrücke auf sie eine ganze andere Wirkung haben als auf den Körper. Das אשר ממה כל אשר ממה ist nicht streng wörtlich zu nehmen, da die Seele doch keine Erkenntniß auffassen kann, die ihr zu schwer ist. Der Sinn soll überhaupt nur der sein, daß körperliche Arbeiten den Körper schwächen, geistige Arbeiten den Geist stärken. Dem entgegen stellt Maimonides (More I, 32) die geistigen Wahrnehmungen den sinnlichen parallel, weil jene eben an körperliche Organe geknüpft sind, wie denn Maimonides der Lehre des Alexander von Aphrodisias sehr nahe steht. Vergl. Scheyer S. 32. Näher der Ausführung unseres Autors kommt Gerfonides (Milchamot 1, 2), welcher auseinanderlegt, wie man bei sinnlichen Wahrnehmungen beim Uebergang von einer starken zu einer schwächeren Wahrnehmung die letztere nicht gehörig auffassen (wie wenn man vom Sonnenlicht auf einen anderen Gegenstand blicken), was bei den geistigen Wahrnehmungen umgekehrt ist. Also (Itfarim IV, 30) schließt sich vollständig dem Beweise des Aristoteles und unseres Autors an.

Ohr auf einen starken Schall, in Folge dessen sogar ihre Organe zerstört werden; nicht so aber die vernünftige Seele; sie stärkt sich in dem Maße als sie eine Erkenntniß aufnimmt, die stärker ist als sie. Dahin gehört, daß das Alter den Körper aber nicht die Seele angreift; diese nimmt vielmehr nach dem fünfzigsten Jahr an Stärke zu, während der Körper sich in der Abnahme befindet. Ferner, daß die Thätigkeiten des Körpers endlich, die der Seele unendlich sind; denn geometrische, arithmetische, logische Formen sind unendlich. — Ein Beweis für das Dasein jenes geistigen, von dem körperlichen abgesonderten Seins, das sich zur Seele verhält, wie das Licht zum Sehen, und dafür, daß sie, wenn sie von dem Körper abgesondert ist, mit jenem Sein eins wird, liegt darin, daß die Erkenntnisse der Seele sich nicht aus Empirie beschreiben; denn solche Erfahrungen lassen kein apodiktisches Urtheil zu. Man wird z. B. nicht das apodiktische Urtheil fällen, kein Mensch könne seine Ohren bewegen, wie man doch urtheilt, daß jeder Mensch empfindet, jedes Empfindende lebt, jedes Lebende eine Substanz, das Ganze größer als der Theil und so mit allen Urwahrheiten; denn unser Glaube an die Richtigkeit dieser Wahrheiten wird

הגוף ולא ישנו הנפש אבל תתחוק  
אחר החמשים שנה והגוף בירידה<sup>1</sup>  
ומזה שפעולות הגוף בעלות חכלית  
ופעולות הנפש בלתי בעלות חכלית  
כי הצורות ההנדסיות והמספריות  
והמפשטיות בלתי בעלות חכלית<sup>2</sup>  
והראיה על מציאות עצם שכלי נכדל<sup>3</sup>  
מהגשמים יעמוד לנפש מעמד האור  
לראות ושהנפש כשנבדלה מהגשמים  
תתאחד בו הוא<sup>4</sup> שהנפש אין מדעיה  
הווים<sup>5</sup> בנסיון כי מה שיהיה בנסיון אין  
גודלן-עליו גודל גמור כי לא יגוד  
האדם גודל גמור שכל אדם לא יניע  
אוניו כאשר יגוד כי כל אדם מרגיש  
וכל מרגיש חי וכל חי עצם ושהכל  
יותר רב מהחלק וחולת זה מהמושכלות  
הראשונות שהאמנתנו בבירור הדעות  
לא תחברר בלמוד<sup>6</sup> ואם לא יהיה כן  
היה משחלשל הענין אל מה שאין לו

1) Dieses Argument des Themistius giebt Gersonides a. a. O. mit folgenden Worten wieder: „Man sieht, daß diese Seelenanlage (הכנה) eine abgesonderte Existenz hat, weil ihre Wahrnehmung zur Zeit der Abschwächung der körperlichen Organe stärker wird, nämlich zur Zeit des Alters; wäre sie etwas Materielles (ממילא), wie eben Alexander meint), so müßte nothwendig ihr Subjekt schwächer werden und daraus auch die größere Schwäche ihrer Thätigkeit folgen, gleichwie das mit der Sehkraft der Fall ist“ u. f. w.

2) Gersonides a. a. O.: „Wir sehen, daß die materiellen wahrnehmenden Kräfte keine unendliche Menge wahrnehmen können, weil sie, was sie aufnehmen, in individueller Weise aufnehmen, da dies eben in materieller Weise geschieht; die Sehkraft z. B. nimmt diese Farbe an diesem Gegenstande, an dieser Fläche, an diesem Bilde wahr, indem sie diese auf materielle Weise aufnimmt, d. h. es prägt sich beim Sehen dieser Wahrnehmung ein gewisses Bild ein, und daraus folgt, daß das, was es sieht, an einer bestimmten Fläche, einem bestimmten Bilde sei; es nimmt nicht die Farbe in absoluto, sondern diese Farbe wahr; aber jene Seelenanlage äußert eine unendliche Thätigkeit, denn sie faßt allgemeine Bestimmungen und Begriffe auf, deren jeder eine auf das Unendliche gerichtete Geistesfähigkeit ist“ u. f. w. — Was צורה בשמים sind, ist nicht ganz klar. Moscato versteht darunter astrologische Formen, worin ihm Buxtorf folgt; R. Israel nähert sich unserer Auffassung, während Brecher schweigt.

3) Der דמיון, mit dem die vom Körper abgetrennte Seele Eins wird. Vergl. oben I, 1. S. 24 (Anm. 3). IV, 25. S. 357. V, 4 und 10. S. 375 und 383.

4) Der fehlt in Var.

5) Var. setzt zu: לה.

6) Daß wir für derartige Axiome keinen Beweis brauchen, sondern deren Richtigkeit ohne Weiteres einleuchtet, ist eine Folge von der auf alle Seelen übergehenden Ausströmung des שכל המוח.

nicht durch Beweise zur Ueberzeugung erhoben, sonst würde das ja in einer unendlichen Kette fortgehen. So wohnt also etwas von göttlichem Ausfluß der vernünftigen Seele ein, und Alles, worin eine in seiner Wesenheit geistige Form vorhanden, ist ein unförperliches Wesen, das in seiner Wesenheit besteht. Die Vorstellung der Seele von den Formen führt sie zur Vollendung und dadurch hat sie den Zusammenhang mit jenem geistigen Wesen, aber da sie die körperlichen Mühlen diesem Zusammenhange entziehen, so ist ein wahrhaft vollständiger Zusammenhang nur bei Verachtung und Niederhaltung aller körperlichen Kräfte denkbar. Denn an jenem Zusammenhange hindert nur der Körper, und wie sie sich von ihm trennt, so ist sie frei, ledig des Verlustes, den sie möglicherweise erleiden könnte, im festen Zusammenhang mit diesem erhabenen Sein, das die obere Welt genannt wird. Die andern Kräfte arbeiten nur für den Körper und vergehen mit ihren Organen, aber die

חכמית<sup>1</sup> ואם כן מאצילות אלהית דבק<sup>2</sup> בנפש המדברת וכל מה שבו צורה שכלית בעצמותו הנה<sup>3</sup> הוא עצם בלתי מתגשם אך עומד בעצמותו וציור הנפש לצורה שלמות לה ויהיה לה בה ההתדבקות בעצם הזה השכלי אבל חתיק<sup>4</sup> מההתדבקות ההוא טרדת הגוף הנה לא התאמת ההתדבקות החטים אלא במיאוס וגיעול כל כחות הגוף כי אין מונע לה מההתדבקות בו וזולת הגוף וכשתפרד ממנה חשאר פנוי<sup>5</sup> ניצולת ממנה שהיה אפשר לו מן ההפסד מתדבקת בעצם הזה הנכבד המכונה בעולם העליון<sup>4</sup> וזולת זה מהכחות<sup>5</sup> אין מעשהו כי אם בגוף

1) Müßte man die Axiome beweisen, so würde man dazu anderer Sätze bedürfen, die wieder eines Beweises bedürfen u. s. w.

2) Var. הדבק.

3) Var. הנה בנפשו ohne nach.

4) Gersonides I, 13 „Je mehr der Mensch auf die Einheit seiner Ideen mit den Ideen, die in der Seele des „thätigen Verstandes“ sind, hinstrebt, desto größer ist sein Glück, desto stärker seine Freude und seine Lust an dem, was er wahrgenommen . . . . eine Annehmlichkeit, die wir durch die Annehmlichkeit erweisen können, die wir schon in unserem Leben durch Wahrnehmungen der Ideen in diesem kleinen Umfange empfinden, wenn wir die thierischen Triebe niederhalten und der Verstand sich blos seiner Thätigkeit anheimgibt, und die wir keiner andern Annehmlichkeit an die Seite oder auch nur mit ihr in ein Verhältniß stellen werden; wie viel größer muß nun erst diese Annehmlichkeit nach dem Tode sein, denn da ist unsere Beschäftigung mit den Ideen, die wir uns erworben, ununterbrochen, und wir nehmen Alles zugleich wahr, was in unserem Verstande ist, weil das Hinderniß, das in unserem Leben von Seiten des Stoffes da war, dann gehoben ist.“ Also Itkirim-IV, 30: „Der Mensch gleicht einem Hause mit fünf Thüren, durch die man Schätze, Besitzthümer und Speisen, deren der Herr des Hauses bedarf, einflößt; diese werden zuerst in einen Raum gebracht und dann in die Zimmer vertheilt, in jedes das ihm Angemessene gebracht; wenn das geschehen, bedarf man nicht mehr der Thüren, und findet es vielmehr angemessen, sie zu verschließen, um das durch sie hereingebrachte Gut zu verwahren. So hat der Mensch fünf Sinne, durch die alle Wahrnehmungen geschehen; nachdem diese in's Gemeingefühl gelangt, werden sie alle in die Gemächer vertheilt, die Einbildungskraft nimmt sich das ihr Zukommende, eben so die Denkraft . . . . der körperlichen Sinne und Kräfte bedarf man dann nicht mehr, sie würden sogar stören und von der Erreichung der Vollkommenheit abhalten; der thätige Verstand nämlich ist ein einfacher, reiner, vom Stoffe abgesonderter Geist, und die Seele erreicht ihre Vollkommenheit nicht, so lange sie mit dem Körper verwachsen ist; nach dem Tode hört diese Verbindung auf, sie wird einfach, rein und kann dem thätigen Verstand anhängen, der auch rein und einfach ist; denn Aehnliches schließt sich dem Aehnlichen an; das ist ihre Ewigkeit, ihre Fortbauer und ihre wahre Vollendung“.

5) Die anderen Kräfte, von denen oben schon gesagt wurde, daß sie mit dem Tode ihrer Organe auch vergehen. S. oben S. 391.

vernünftige Seele hat jene Formen sich zur Vorstellung gebracht und deren Kern in sich aufgenommen, wie vorhin gesagt wurde.

13. Rufari. Ich finde in diesen Auseinandersetzungen der Philosophen mehr Genauigkeit und Ueberzeugendes, als sonst.

14. Meister. Das war es eben, was ich fürchtete; daß du dich verlocken lässtest, und dich in Bezug auf ihre Ansichten beruhigtest; — weil sie für mathematische und logische Sätze Beweise liefern, so glauben die Seelen Allem, was sie über Physik und Metaphysik sagen, und meinen, es sei Alles, was sie sagen, ein Beweis. Warum bezweifelst du nicht von Anfang an ihre Behauptung von den vier Elementen, und widersprichst ihnen nicht in Betreff der Feuersphäre, woselbst nach ihrer Behauptung das oberste Feuer sein soll, das farblos sei und daher die Farbe des Himmels und der Sterne nicht zu sehen hindere? Wann haben wir denn solches elementare Feuer wahrgenommen? Der höchste Grad von Hitze tritt an Erde als Kohle, an Luft als Flamme, an Wasser als Sieden auf. Wann haben wir einen feurigen oder luftartigen Körper in den Stoff der Pflanze und des Thiers sich begeben sehen, um behaupten zu können, er sei aus allen vier Elementen zusammengesetzt, aus Feuer, Luft, Wasser, Erde? Zugegeben, daß wir wahrnehmen, wie Wasser und Erde in veränderter Gestalt in den Stoff der Pflanze hineingehen, so hat doch Luft und Sonnenwärme nur in qualitativer Weise Antheil an dieser Naturbildung, nicht aber in körperlicher Verbindung des Feuers oder der Luft mit derselben. Wann haben wir Pflanzen oder Thiere in diese vier Elemente in deren wahren Gestalt zerlegt gesehen? Zerlegt man einen Theil in die Gestalt der Erde, so ist es nicht Erde, sondern Asche, die zu medizinischen Zwecken dient; der Theil

וחסור<sup>1</sup> בהפסד הכלי אבל הנפש המדברת כבר ציירה אותם הצורות ההם<sup>2</sup> ולקחה לבותיהם כמו שקדם: י"ג אמר הכוזרי אני רואה לדברים האלה הפילוסופים יתרון דקדוק וברור על שאר הרברים:

י"ד אמר החבר וזהו מה שהייתי מפחד עליך מהפחית וטוהח הנפש אל<sup>3</sup> דעותם<sup>4</sup> למה שנחבר מהם המופת בחכמות ההרגליות<sup>5</sup> וההגיון בטוח הנפשות על כל מה שאמרוהו בטבע ובמה שאחר הטבע<sup>6</sup> וחשבו שכל מה שאמרוהו טופח ולמה לא חספק בטענותם ביסודות הארבעה ראשונה ותחבק אותם בעולם האש<sup>7</sup> אשר יטענו ששם האש העליונה אין גוון לו שימנע גוון השמים והכוכבים ומתי השגנו אנחנו אש יסודי אבל איכות חמה בתכלית אם תחול בארץ היתה<sup>8</sup> גחלת ואם תחול באויר היתה להבה ואם תחול במים היתה מים רותחים ומתי ראינו גשם אש ואוירי נכנסים בחומר הצמח והחי עד שנגזור שהוא מורכב מהארבעה כלם אש ואויר ומים וארץ אמור שהשגנו המים והארץ והשתנותם<sup>9</sup> והכנסם בחומר הצמח ולאויר ולחמימות השמש עזר בהו' בדרך האיכות לא בגשם אש ולא בגשם אויר או מתי ראינו אותם נחקים אל אלה הארבעה בעינים אם יתק חלק אל דמות העפר אינו עפר אבל

1) Var. ותאבד.

2) In Var. fehlt: ההם. הצורות ההם.

3) Var. על.

4) Vergl. oben V, 2 Anf. (S. 371).

5) Vergl. oben V, 2 Anf. (S. 371). (III, 39 S. 256 u. V, 12 S. 392) die mathematischen Wissenschaften.

6) Ueber diese wörtliche Uebersetzung der μεταφυσική s. oben V, 2, S. 372, Anm. 1.

7) Vergl. oben IV, 25. S. 352. V, 2 S. 347. Auch Zsraeli (Jesod Olam II, 1) spricht sich gegen eine solche Annahme eines Elementarfeuers aus, „da weder im Schöpfungswerk, noch sonst an einer Stelle der Schrift dessen Erwähnung geschehe“.

8) Var. hat היתה st. הייתה.

9) Var. בהשתנותם.

der in Wassergestalt sich darstellen läßt, ist nicht Wasser, sondern ausgepresste Feuchtigkeit, giftiger oder nährnder Saft, nicht aber zum Trinken geeignetes Wasser; der in Luftform darstellbare Theil ist Dunst oder Dampf, nicht aber zum Athmen geeignete Luft. Diese gehen nun auch zuweilen in thierische Körper oder Pflanzen über, oder werden von Theilen der Erde aufgesogen, kurz, nehmen sehr verschiedene Veränderungen an, gehen doch aber höchst selten in das reine Element über. Wahr ist es, daß die Forschung uns zur Annahme von Hitze und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit nöthigt und uns zeigt, daß diesen Urqualitäten und deren mittelbaren Einflüssen kein Körper entgehen kann, ferner daß der Verstand die zusammengesetzten Dinge in sie zerlegt, aus ihnen zusammenstellt, sie als von Substanzen getragen hinstellt und sagt: Feuer, Luft, Wasser, Erde; aber nur in der Vorstellung, nur als Kategorien, nicht aber als hätten sie ein reales Dasein außerhalb des Verstandes und bildeten durch ihre Zusammensetzung alles Seiende. Wie konnten sie das auch annehmen, da sie doch an die Nichterschaffenheit der Welt glauben, so daß also ein Mensch nie anders gebildet worden, als aus Samen und Blut, das Blut aus Nahrungsmitteln, die Nahrungsmittel aus Pflanzen, die Pflanzen, wie gesagt, aus der Samentkraft und dem Wasser, welches sich unter Mitwirkung der Sonne, der Luft und der Erde in ein ihnen ähnliches Wesen verwandelt hat, abgesehen von dem Antheil, den Sterne und Sphärenstellungen noch daran haben. Das ist also der gegen die Ansichten der Philosophen über die Elemente zu erhebende Einwand. Nach der Ansicht der geoffenbarten Religion hat Gott die Welt geschaffen, wie sie ist, mit den Thieren und Pflanzen, wie sie nun gebildet sind, ohne dabei Mittelglieder und Zusammensetzungen zu brauchen, so daß also mit An-

היא אפר ראוי לרפואה והחלק הנחק אל דמות המים אינו מים אבל הוא סחיטה או לחות ארסי או מזוני לא מים ראויים לשתייה והחלק הנחק אל רמות האויר היה איד או קיטור לא אויר ראוי להחנשם בו ואלה גם כן פעמים ישחנו<sup>1</sup> אל בעלי חיים או צמח<sup>2</sup> נקפאו בחלקי הארץ ושבו<sup>3</sup> מהשתנות אל השתנות ובפלא יפול בהם השתנות אל יסוד גמור אמר כי אחר המחקר יוצא לנו<sup>4</sup> ההכרח להורות בחמימות והקרירות והלחות והיבשות ושהם איכות ראשונים לא ימלט מהם או מאמצעיהם<sup>5</sup> גשם מהגשמים ושהשכל יחיד המורכבת אליהם וירכיב מהם ויניח להם עצמים נושאים ויאמר אש ואויר ומים וארץ בצויר ובמאמר לא שהם היו כלל פשוטים חוץ לשכל ויתרכב מהם כל הווה ואיד יאמרו והם יאמרו<sup>6</sup> בקרמות אם כן לא סר האדם הווה משכבת ורע ודם והדם מהמונוות והמונוות מהצמח והצמח<sup>7</sup> כמו שאמרנו מכח ורעי<sup>8</sup> והמים אשר ישחנו לדומה עצם<sup>9</sup> להם בעזר מהשמש והאויר והארץ ועזר<sup>10</sup> שלכל הכוכבים ומצבי הגלגלים רושם ועזר בו הנה זה הספק ביסודות על דעתם ואולם על דעת התורה הנה האל ברא העולם כמו שהוא ובעלי חיים שלו וצמחי מצויירים ולא יצטרך אליהם אמצעיים והרכבת מורכביהם<sup>11</sup>

1) Var. אפסר שישתנו. ft. פעמים ישחנו.

2) Var. לצמחים.

3) Var. וילכו.

4) Var. יוציאנו.

5) Var. ממצויותם.

6) Var. אומרים.

7) Var. מרובותם והצמחים.

8) Var. ורע.

9) עצם fehlt in Var., wie es auch richtiger zu sein scheint.

10) אמת fehlt in Var., dafür ועזר.

11) Statt אמצעיים והרכבת מורכביהם hat Var. אלהים אמצעיים והרכבת מורכבות.

nahme der Erschaffung alles Schwierige leicht, alles Unebene gerade wird; eben wenn man sich nur vorstellt, daß diese Welt einmal nicht da war, dann aber in's Dasein trat nach dem Willen Gottes, wann und wie er wollte. Da brauchst du dich nicht mit Untersuchungen abzumühen, wie die Körper sich bildeten, wie die Seelen mit ihnen in Zusammenhang traten, wirst du dich nicht sträuben gegen die Annahme der Ausdehnung und des Wassers oberhalb des Himmels, der Dämonen, die unsere Lehrer erwähnen, der Angaben in Bezug auf die Tage des Messias, der Belehung der Todten und der künftigen Welt. Was brauchen wir die künstlichen Beweise von der Fortdauer der Seele nach dem Vergehen des Körpers, da die wahrhaft überlieferte Erzählung schon jene Verheißungen — gleichviel ob geistige oder sinnliche — bewahrheitet hat? Sollten wir den Weg der Logik verfolgen, um danach unsere Ansichten festzustellen und fallen zu lassen, so würde das Leben ohne Resultat verstreichen. Wer steht uns für die Wahrheit ihrer Behauptung, daß die Seele ein geistiges Wesen sei, das räumlich nicht begrenzt werden kann, das weder dem Werden noch dem Vergehen unterworfen ist? Worin unterscheidet sich denn meine Seele von der deinigen oder vom thätigen Verstand, den übrigen Ursachen und der höchsten Ursache? Wie so bilden denn Plato's und Aristoteles' Seelen nicht eine Einheit,

ובהודות בחדוש קל<sup>1</sup> כל קשה והתחש<sup>2</sup> כל מעקש כשידומה מזה העולם שהוא לא היה עוד<sup>3</sup> היה בחפץ האל בעת שרצה ואיך שרצה לא תצטער<sup>4</sup> בחקירה איך התהוו הגשמיים ואיך נקשרו בהם הנפשות ולא תתרחק נפשך מקבול הרקיע והמים אשר מעל לשמים<sup>5</sup> והשרים<sup>6</sup> אשר יזכירום רבותינו והספורים המקוים מן ימות המשיח ותחיית המתים והעולם הבא ומה צרכנו אל זאת התחבולה בהשארות הנפש אהר כלות הגוף והמסופר הצורך המקובל כבר אמת אצלנו היעודים הניהם יהיו רוחניים או גשמיים<sup>7</sup> ואם נמשך דרכי ההגיון לקיים הרעות במ ולבטלם יכלו החיים בלעדית תולדה ומילנו באמתח<sup>8</sup> מה שהביאונו בשנהנפש עצם שכליל לא יוגבל במקום ולא ישיגהו הויה ולא הפסד ובמה חוכר נפשי מן נפשך או מן השכל הפועל ושאר העלות והעלה הראשונה עוד איך לא יתאחרו נפש ארסטו ונפש אפלטון וידע

1) Var. וקל oder וקל.

2) ויהי.

3) עוד וואר כן.

4) ויגע.

5) Vergl. oben IV, 25. ע. 352. Et. לשמים hat Var. לרקיע.

6) Vergl. im bibl. Hebr. bloß Deut. 32, 17. Ps. 106, 37 vorkommend, erscheinen im Talmud hauptsächlich als schadenfrohe, boshafte Dämonen (מייקן); sie seien die Erzeugnisse Adam's mit weiblichen Geistern aus den ersten 130 Jahren seines Lebens (vor Geburt seiner wirklichen Söhne), Ber. R. Cap. 20 f. 18 b. Cap. 24. f. 21 b., die Flügel und Wissen von der Zukunft haben wie die Engel, und essen und trinken, sich fortpflanzen und sterben wie die Menschen. Vergl. Berach. 6a. Erub. 43a. Pes. 110a. Chag. 16a. Zebam. 122a. Gittin 68a. Sanh. 101a. Chullin 105b. Abot de R. Natan Cap. 37 u. f. w. — Ausführlich verbreitet sich über ihre Beschaffenheit Nachman. Lev. 17, 7. Vergl. Salomo b. Abbat G. I, 413. Scheintob Emunot V, 1 und Chisbaj Crescas Dr Abonai IV, 6. Mose Tachau im Ketab Tamim (Dzar Nachman III p. 97). — Der Autor tritt den Ansichten freisinniger, philosophisch gebildeter Männer, wie Ibn Esra, Abalag u. f. w., welche an dem Dasein von שדים zweifelten, in seiner gewohnten milden Weise entgegen.

7) Var.: statt היעודים u. f. w. גשמיים או רוחניים; vergl. oben I, 103 ע. 74.

8) ומאין לנו בידור. Von hier an wird ein großer Passus im Scheintob Emunot p. 15 b offenbar nach einer andern Uebersetzung angeführt.



nun Ehrfucht und Wollust die Oberhand gewinnen; sollen wir nun sagen, daß er eine Seele im Gan Eden und eine im Gehinnom habe? Wo ist denn überhaupt die Grenze für die Erkenntniß, vermöge deren die Seele sich vom Körper absondert und nicht untergeht? Ist darunter die Gesamtheit vom Wissen des Daseienden begriffen — nun Vieles bleibt dem Philosophen übrig zu wissen von dem, was im Himmel, auf der Erde und im Wasser ist; reicht wieder nur ein Theilwissen aus, so hat ja jede menschliche Seele eine reale Existenz, da ihr die Urbegriffe eingepflanzt sind. Verruht diese Fortdauer der Seele auf der Vorstellung von den zehn Kategorien, und noch höher von den Urfanfängen der Einsicht, mit Einschluß alles Seienden, wenn man dieses bloß in den allgemeinen Umrissen betrachtet und nicht bis zur letzten Vollendung verfolgt, so ist das ja ein in einem Tage leicht zu erlangendes Wissen, und es wäre doch sonderbar, wenn ein Mensch in einem Tage zum Engel würde. Ist es nun wieder nicht möglich, ohne bis zum Endpunkt des Wissens zu gelangen, während doch die Erfassung desselben, nämlich der logischen und der naturwissenschaftlichen Disciplinen ein unerreichbares Ziel ist, und der Betreffende also — nach Ansicht der Philosophen — untergeht; nun so hast du dich einem verderblichen Wahnglauben hingegeben, hast etwas gesucht, wozu dein Schöpfer dich nicht befähigt hat, was überhaupt auf speculativem Wege zu erlangen der Natur eines Sterblichen nicht gegeben ist. Dazu ist nur die Natur jener Auserwählten, jenes Kleinods Gottes, der Reinsten unter den Reinen aller Geschöpfe, und zwar unter den gedachten Voraussetzungen befähigt. Solche Seelen fassen die Welt im Ganzen in ihre Vorstellung auf, sehen ihren Gott und dessen Engel, sehen auch zum Theil einander, wissen zum Theil einer des andern Geheimnisse, wie es heißt: „Auch ich weiß es; schweiget“ (2 Kön. 2, 3). Wir fassen Solches und wie Solches sei nicht, wenn es uns nicht auf prophetischem Wege zukommt. Wäre das Wissen der Philosophen über diesen Gegenstand

אל אהבת ההתגברות והתאווה הנאמר כי יש לו נפש בגן עדן ונפש בניהם ואי זה הוא הגבול מהמרע שתשוב בו נפש האדם נבדלת מהנוף בלתי אוברח אם היה בכלל מדע הנמצאות הרבה מה שנשאר על הפילוסוף לא ידעו מהם שבשמים ובארץ וכים ואם היה מספיק הקצת הנה כל נפש מדברת נבדלת לפי שהמושכלות הראשונות תקועות בה ואם היה אמנם הפרד<sup>1</sup> הנפש בציור העשרה מאמרים<sup>2</sup> ומה שלמעלה מהם מהתחלות התבונה ויכללו בהם הנמצאות כלם כשיקחם הגיוניות מבלעדי השלמה לתכליתם הוא מדע קרוב יושג מיזמו ורחוק שישוב האדם מלאך מיזמו ואם אי אפשר מבלתי הגעתם לקצה וההקפה בהם ההגיונית וטבעית הוא עיון בלתי מושג והוא אובר בלי ספק על דעתם והנה כבר נתפחת לדמיונות נפסדות ובקשת מה שלא הרשה אותך יוצרך עליו<sup>3</sup> ולא הושם בטבע בשר השגתו בהקש אבל יושם זה בטבע הנבחרים מסגולת הכורא יתברך הוכים מוכי הבריאה בתנאים אשר הוכרנום<sup>4</sup> יגיעו אותן הנפשות אשר ציירו העולם בכלליו ויראו אליהם ומלאכיו ויראו קצתם את קצתם וידע קצתם סתרי קצתם כמו שנאמר גם אני ידעתי החשו<sup>5</sup> ואנחנו לא נדע זה וכמה זה<sup>6</sup> אם לא שיבואנו מדרך הנבואה ואלו היתה חכמת הפילוסופיא<sup>7</sup> בזה אמת

1) Var. האמת פחותה מהשנית.

2) Var. הפרד.

3) Var. שלא ירשה אותך עליו יוצרך ober שלא נתן לך יוצרך.

4) Vergl. oben II, 14. S. 280. III, 65. S. 102. IV, 3. S. 316.

5) Vergl. oben IV. 11. S. 325.

6) Var. מה זה ועל מה זה.

7) Var. למילוסופים.



richtig, so hätten sie wohl über die Seelen und die Prophetie gesprochen, aber sie sind eben nicht mehr als andere Menschen. Wahr ist es, daß sie in menschlichem Wissen einen Vorrang einnehmen, wie auch der alte Sokrates zum Volke sagte: „Ich leugne nicht eure göttliche Weisheit; aber ich gestehe, daß ich sie nicht fasse; ich verstehe mich auf menschliche Weisheit.“ Ihre Entschuldigung liegt darin, daß sie der Verstandeschlüsse bedurften, da ihnen die Prophetie und das göttliche Licht fehlte. Während ihnen nun die demonstrativen Wissenschaften eine unendliche Sicherheit gewährten, da hier eine allgemeine Uebereinstimmung stattfindet und in solchem Wissen auch nicht zwei Individuen verschiedener Ansicht sein können, findet sich auch nicht zwischen zwei Individuen eine Uebereinstimmung in jenen (speculativen) Disciplinen; so sehr gehen die Ansichten über metaphysische und auch über viele physikalische Fragen auseinander. Und findet sich eine Klasse, die sich zu einer Ansicht bekennt, so ist das nicht eine Folge übereinstimmender Forschungsergebnisse, sondern weil sie einer philosophischen Schule angehören, wie die Schule des Pythagoras, des Empedokles, des Hippokrates, des Aristoteles, des Plato u. s. w., derer, die Finsterniß und Licht bekennen, der Peripatetiker, die

היו זכרים דברים בנפשות ובנבואה והם כשאר בני אדם אמת שהם נתעלו בחכמה האנושית כמו שהיה אומר סקראט הראשון<sup>1</sup> לעם אני לא אכפור בחכמתם האלהית אבל אני אומר לא אדעה<sup>2</sup> אמנם אני חכם בחכמה האנושית ויש להם התנצלות למה שנצטרכו אל הקשיהם להעדר הנבואה והאור האלהי אצלם הכתירו החכמות המופתיות בטחון אין חכלית אחריו<sup>3</sup> מתיחד<sup>4</sup> בזה ואין חלוק בין שני אישים בחכמות ההם וכמעט שאין הסכמה<sup>5</sup> בין שני אישים במה שיתחלפו אחר זה<sup>6</sup> מהדעות במה שאחר הטבע גם בהרבה מהטבע ואם נמצא כת אחת מסכמת על דעת אחת הנה אין זה לחקירה ותולדה שעמדה עליהם דעתם אבל שהם<sup>7</sup> סיעה אחת מהדברים יקבלו ממנו כסיעת פיתאגוריש וסיעת אבנרקלים וסיעת אפוקראט וסיעת ארסטו וסיעת אפלטון וזולתו ובעלי החשך והאור<sup>8</sup>

1) Vergl. oben IV, 13. S. 327. — Der Beinamen הראשון, der hier dem Sokrates gegeben wird, ist bei Brecher richtig als gleichbedeutend mit קדמון aufgefaßt worden, mit Hinweisung auf den talmudischen Sprachgebrauch הראשונים, die Alten.

2) Var. שאיני יודעה.

3) In Var. heißt dieser Satz ונקנו החכמות המופתיות תקון שאין אחריו כלום; statt ותקנו steht fehlerhaft im Text des Moscato וקנו; richtig im Commentar.

4) Statt מהיחד wie die beiden ersten Ausgg. haben, liest Moscato והתיחד, ohne weitere Rechenschaft von der veränderten Lesart zu geben, die in der That das Verständniß erleichtert. ההיחד kann aber nicht heißen, sich auszeichnen, wie Brecher meint, sondern sich geeint fühlen, einig sein. Buxtorf (nach Moscato's Lesart): in quibus unanimes hac in parte fuerunt.

5) Statt הסכמה (wie Moscato im Comment.) haben alle Texte החכמה, was keinen Sinn giebt und offenbar ein Schreibfehler ist.

6) Var. שנחלקו בו אח"כ.

7) Var. הם.

8) Unter diesen האור והחשך (באלי העל Var. ופלייר) sind entweder die משנים (oben I, 98 S. 70 Anm. 2) verstanden, oder es wird hiermit auf den Parsismus hingewiesen, der schon im Talmud besprochen wird, wie aus der Anführung des Ormuzd und Ahriman (s. אהורמזי Baka Batra 73a. Gitt. 11a Raschi ist zu lesen) hervorgeht, worüber Steinschneider: Fremdsprachliche Elemente S. 21 und Frankels Zeitschrift III, 180 zu vergleichen. Man sehe auch die Anführung aus David al Nafammez Werk über die Einheit Gottes bei Jehuda b. Barfillai in Galichot Kedem Amst. 1847. S. 77 und Ibnu Esra Einl. in den Pentat. Comm.

eigentlich zur Schule des Aristoteles gehören. Da finden sich gleich im Anfang Ansichten, welche dem Verstande schädlich sind, und die der Verstand verachtet, wie die Ursachen, die sie dem Umschwung der Sphäre beilegen, z. B. daß er eine ihm fehlende Vollendung suche, um nach allen Seiten gerade zu sein, und da es nicht möglich sei in jedem Theile, so suche er es in Wechsel und Umkehrung; eben so ihr Festhalten an den vom Ersten ausgehenden Emanationen, wie aus dem Wissen vom Ersten ein Engel und vom Wissen seiner selbst eine Sphäre entstanden und so elf Stufen herunter, bis die Emanation beim thätigen Verstand inne hielt, und danach sich weder Sphäre noch Engel mehr bildete. Daß sind alles Dinge, die noch mehr zu bezweifeln sind, als was im Buche Sezira steht. Kurz überall sind Zweifel zu erheben, und kein Philosoph stimmt mit dem andern ganz überein. Jedenfalls verdienen sie Entschuldigung und Anerkennung für das, was sie durch ihre abstrakten Speculationen erzielt, für ihre guten Absichten, Vernunftgesetze und Betrachtung von weltlichen Genüssen. Sie verdienen ein solches Lob, da sie doch nicht zur Annahme unsers Glaubens verpflichtet sind, während wir die Verpflichtung zur Annahme des Zeugnißes der Ueberlieferung, die dem Selbstsehen gleich ist, haben.

15. Rufari. Möchtest du die Güte haben, mich kurze Lehrsätze über die Glaubensmeinungen hören zu lassen, die bei den Gelehrten der „Glaubenswurzeln“ Geltung haben, die man bei den Karaiten die Medabberim nennt.

וההולכים<sup>1</sup> והם מסיעת ארסטו ולהם בתחלה דעות מפסידות השכלים יבום השכל כהעללחם בסבוב הגלגל שהוא יבקש שלמות יחסר לו כדי שיהיה נכחי לכל צד<sup>2</sup> ולמה שלא יתכן זה חמיר לכל חלק יבקשהו על ההמרה והעקב וכמו החעצמם בשפעים השופעים מהראשון יחברך ואיך התחייב מהמדע הראשון מלאך וכן המדע בעצמו גלגל והודרגו אל אחת עשרה מדרגות ועמדו השפעים אצל השכל הפועל ולא יחויב ממנו לא גלגל ולא מלאך<sup>3</sup> ודברים הם בספוק<sup>4</sup> למטה מספר יצירה<sup>5</sup> וככלן יש ספקות ואין הסכמה בין פילוסוף וחכיריו אבל ינוצלו עכ"פ ונתן להם שבח על מה שטענו ממופוט השקיהם וכונו הטוב ועשו הנימוסים השכליים ומאסו העולם והם על כל פנים מעולים אחר שלא יחויב להם קבול מה שאצלנו ואנחנו יחוייב לנו קבול העדות והקבלה אשר הוא כראייה<sup>6</sup>:  
ט"ואמר הכוזרי השמיני<sup>7</sup> בחסדך כללים מקוצרים מן הדעות אשר נחברו אצל חכמי שרשי האמונה והם הנקראים אצל הקראים בעלי חכמת הדברים<sup>8</sup>:

משוּ מוט משאיים und arabischen Autoren und Aristoteles, die Peripatetiker, sonst bei jüdischen und arabischen Autoren gehen. Munk: Le Guide II p. 51. n. 4.

2) Var. והיה נוכח לכל פיאה. Vergl. hierüber More II, 4.

3) Ansichten, die oben IV, 25. S. 357 weitläufiger ausgeführt worden.

4) Var. בהספקה.

5) Vergl. oben IV, 26 ff.

6) Siehe oben I, 25. S. 37. I, 65. S. 47. IV, 19. S. 334.

7) Dieser § ist arabisch mitgetheilt von Munk Mélanges p. 473.

8) מדברים, arab. متكلمون Mutakallimūn, eine muhammedanisch-philosophische Schule, welche die geoffenbarte Religion mit der Philosophie zu vereinigen suchte, dabei vorzugsweise auf die Verarbeitung der Grundlehren der Religion اَصْلُ الدِّينِ ab sah und daher den Namen שרשיים (auch העקרים) in seinem More statt des Libbon'schen שרשיים hat vgl. Dufes Orient 1848 Pbl. S. 679) erhielt; die Lehre selbst heißt الكلام חכמת הדבר עליהם Geigers Zeitschrift I, 557) ober חכמת הדבור = חכמת הגיון = علم البنىق, vergl. דבריהם oben V, 12.

16. Meister. Das hat weiter keinen Nutzen, ו"ז אמר החבר אין בזה תועלת  
als dialektische Übung, und hilft zur Befolgung וזלח החרוד בדברים<sup>1</sup> והעור על מה

§. 392. Ueber die Bezeichnung חכמי המחקר bei Athon b. Elia (der den Namen מדרבים geflüstertlich vermeidet) und über die Mißbenutzung des Wortes מדרבים f. Ez Chajim §. 338 Anm.; חכמי המחקר und מדרבים werden auch Aleba Einleit., More ha-More §. 4. 25, und bei Jehuba b. Bar-filai (Orient 1847 Bbl. S. 617—19) erwähnt. Das arabische Wort wird entweder von سلام, λόγος, das Wort Gottes, oder nach Schmölbers (Berliner Jahrb. 1844. S. 749) von سلام „Schreibfeder“ (?) hergeleitet; mit ihrer Methode, als der dialektischen (oben V, 1 S. 370 vergl. Agasali Mosne Zebef ed. Golb. S. 171), bringen den Namen מדרבים in Verbindung: Ruach Chen Cap. 5 מדרבים נקראים בפיהם מוציאים בשכל מה שהם מוציאים בפיהם מדרבים in Ber- (vergl. über diese mißverständliche Auffassung von מדרבים, die auch in das dem Verf. b. Sal. zugeschriebene Schaar ha-Schamajim §. 77 ed. Heidenheim übergegangen ist, Scheyer Psych. des Maim. §. 5 u. 6), (S. Satanow) Dibre Ribot (Pseudo-Constantinopel eig. Berlin um 1793) p. 31 a: על שם ההוקשים ההלציים הנדרבים בה נקראו בעליה בשם כח המדרבים או לצים שהוא מטעם מליצה שאין; ויקחו במקומה חכמת הדבור המולדת בהיקשים הלציים וזע שקר ר"ל אמונת ודעות כוזבות; בה תבונה; וזהו כח ידוע ביניהם היו מכלכלים דבריהם במפתים הלציים ושירים; ומופתים ההולכים על דרך מאבת הנצח שקורין אותה (23 a ed. Fürst.) dagegen scheint bei Bachji Einl. (23 a ed. Fürst.) ומופתים ההולכים על דרך מאבת הנצח שקורין אותה und ebenso 24 a. חכמת הדבר Logik zu bedeuten (über علم الجدل es die Muatazaiten معتزلة, welche den philosophischen Kelām begründeten (Ez Chajim §. 322), unter den jüdischen waren es die Karaiten, die auf ihre Dogmatik am meisten den Kelām einwirken ließen und daher die Polemik unseres Autors gegen das השתדלות der Karaiten, und gegen ihr Hervorheben der האמונה vergl. oben III, 37 S. 245. III, 65; von rabbinischen Autoren „die an der Krankheit der מדרבים leiden“, spricht Raimonid. Schemona Peratim Cap. 6, und die Vermuthung Scheyers (a. a. D. S. 24) daß hier u. A. Saabia gemeint sei, wird nicht nur durch More I, 71 sondern auch durch eine von Steinschneider mitgetheilte Stelle aus Mose b. Esra's arab. Poetik, die sich handschriftlich in Oxford befindet, bestätigt: וְגַיְרָהּ מִן הַמְּדַבְּרִים אֲדָרַיִת רֹאשׁ הַמִּתְקַדְּמוֹת וְעַמְּהָּ, רבי סעדיה ו' וְגַיְרָהּ מִן הַמְּדַבְּרִים אֲדָרַיִת רֹאשׁ הַמִּתְקַדְּמוֹת וְעַמְּהָּ, „und die bedeutendsten der Medabberim, wie R. Saabia und R. Hai und andere Medabberim“ mit welcher Stelle der Conun. des Mos. b. Sal. (Opp. 1163 Ω) zu More I, 71 (S. 284 ed. Fürst.) übereinstimmt: וְגַיְרָהּ מִן הַמְּדַבְּרִים אֲדָרַיִת רֹאשׁ הַמִּתְקַדְּמוֹת וְעַמְּהָּ, ולקחו מהם וכו' כמדומה לי שרבונו סעדיה או רבנו האי: וְגַיְרָהּ מִן הַמְּדַבְּרִים אֲדָרַיִת רֹאשׁ הַמִּתְקַדְּמוֹת וְעַמְּהָּ, וז"ל היה המעתיק ממה שנמצא עתה או מועתק אצל ישראל הדרים שם מדרבים בייחוד ואליהם קורא רבינו הגדול חבירנו וגם הוא וז"ל ר' סעדיה היה מהם מהמדברים כמו ששמעתי וכמו שמצאתי בתחלת פירושו לסי' יצירה: auch von anderer Seite her steht die kelamistische Richtung Saabia's fest. Ueber Kelām bei Bachji und Abo und über die Polemik des Raimonides gegen denselben f. unten § 18; über Kelām in Ibn-Esra's Arugat ha-Chošma f. Kerem Chemed IV, 5; über Mutakallimūn überhaupt vergl. die in den Anhängen zu Ez Chajim mitgetheilten Excerpte aus handschriftlichen arabischen Werken (u. Orient 1840 Bbl. Col. 698). Munt Mélanges S. 320. 473. Le Guide I, p. 5 n. p. 335 n. p. 339 u. f. w. und die dort angeführte Literatur.

1) Diese scheinbare Abweichung von der schon früher (II, 81 S. 191. V, 1 S. 370) angekündigten Frage hat zunächst den Zweck, den richtigen Standpunkt anzugeben, von dem aus die Darstelllung des Kelām zu betrachten sei. Während die in § 2 ff. besonders in § 12 dargelegten Ansichten der (aristotelischen) Philosophie in § 14 ihre Widerlegung finden, will der Autor vorerst festgestellt haben, daß die Beweise für die Offenbarungslehren, welche die Medabberim heibringen, unnütz seien, ja sogar schädlich werden können, indem aus der Schwäche des Beweises leicht auf die Schwäche des zu Beweisenden geschlossen werden dürfte. (In ähnlicher Weise leitet Maim.

des Spruches: „Sei achtsam darauf, den Epicuräer widerlegen zu können.“ Der vollkommene Weise, wie die Propheten z. B., kann einem Menschen wenig auf dem Wege des Unterrichts helfen, und den Widersprechenden nicht auf dialektischem Wege widerlegen; der Dialektiker scheint den Glanz des Wissens an sich zu tragen, so daß der Zuhörer ihm den Vorrang über jenen Vollkommenen, Frommen zuerkennen möchte, da dessen Weisheit sein Glaube ist, durch den er den Widersprechenden nicht widerlegen kann. Das Endziel des Dialektikers ist aber doch in Allem was er lehrt und lernt, daß in seine und seines Schülers Seele der Glaube Eingang findet, der in der Seele jenes Naturbegabten schon vorhanden ist. Die dialektische Behandlung kann aber auch dem Glauben sehr schädlich werden, und zwar durch Aufstellung von Zweifeln und falschen Ansichten. Etwas Ähnliches sehen wir an solchen, welche die Abmessung von Gedichten lernen und es mit dem Verstande sehr genau nehmen, und von deren Wissen man nun einen großen Lärm gemacht; der Naturbegabte fühlt das Vermaß von selbst, ohne sich einen Fehler zu Schulden kommen zu lassen, und so ist das ganze Streben Jener, zu sein wie dieser, der im Vermaß unwissend zu sein scheint, weil er es nicht zu lehren vermag, wie es Jene vermögen. Aber freilich kann ein solcher Naturbegabter andere Naturbegabte durch eine leise Andeutung belehren, und so zünden in den Seelen der für Religion und Gottesnähe von Natur Befähigten die Worte der Frommen wie Funken, und werden zu Flammen in deren Herzen, während sie ohne jenen Naturbegabten der vielleicht

שנאמר הוּי זוהי במה שחשיב לאפיקורוס<sup>1</sup> כי החכם החמים כמו הנביאים על הדמיון מעט הוא שיוכל להועיל אדם בדרך הלמוד ולא ישיב על חולק בדרך הדבור ובעל הדבור יראה עליו הוד חכמה עד שישם לו השומע יתרון על החמים שהוא החסיד אשר חכמתו אמונתו לא ישיבוהו מהם משיב ותכלית המדבר הוא בכל מה שילמדוהו וילמדוהו שיכנס בנפשו ובנפש חלמידו האמונות אשר בנפש החמים שהוא המוטבע ואפשר שתפסיד חכמת הדברים הרבה מאמונתו האמת במה שיביא<sup>2</sup> מהספקה והדעות הנעתקות כאשר נראה מאשר לומרים מקצבי השיר ומדקדקים במשקלם ונשמע להם המייה ודברים מבהילים בחכמתם ונראה מהמוטבע הוא טעם<sup>3</sup> משקל השיר ולא יעבור עליו דבר<sup>4</sup> בשום פנים ותכלית האנשים ההם שיהיו כמו זה אשר נראה סכל במקצב מפני שאינו יכול ללמוד להם והם יכולים ללמוד אמת כי המוטבע הזה יוכל ללמד מוטבע כמוהו ברמו מעט וכן העם המוטבעים לתורה ולהתקרב אל האלהים יקדוהו בנפשותם ניצוצות מדברי החסידים וישוכו מאורות בלבותם וזולת המוטבע הוא הצריך

More I, 74 seine Mittheilungen über die Lehren der Medabberim ein.) Das Verhältniß des vollständig Gläubigen, wie in höchster Vollkommenheit des Propheten, zu demjenigen, der auf dialektischem Wege zum Glauben kommen will, wird passend dem Verhältniß des von Natur zum Dichter Geborenen zu dem durch Kunst dahin Strebenden verglichen.

1) Der bekannte Spruch in Abot II, 14 heißt in unseren Ausgaben: הוּי שְׂקוּ לְלִמּוֹד תּוֹרָה וְדַע; מה שחשיב לאפיקורוס; einige Recensionen lassen die Worte תּוֹרָה וְדַע fehlen (was in so fern sich empfiehlt, als dann dieser Spruch nur dreitheilig ist, was er nach Abot II, 10 sein sollte; dieser Form nähert sich unser Text; zu dem übrigens eine Var. nach הוּי שְׂקוּ לְלִמּוֹד תּוֹרָה einschaltet. Vergl. die Comm. von Meiri (p. 15 a ed. Stern), Simon Duran (35 b ed. Leipz.) und Lipman Sellen z. b. Stelle in Abot.

2) Var. שיבואהו.

3) Var. המוטבע הוא טעם.

4) Var. setzt zu: מנואל.

unnützen, vielleicht gefährlichen dialektischen Kunst bedurft hätten.

17. Rufari. Ich bitte dich nicht, tief in diesen Gegenstand einzubringen, sondern nur um etwas über die Grundlagen des Glaubens, das mir als Erinnerung dienen soll. Denn da ich doch einmal davon gehört, so verlangt mich auch danach.

18. Meister. (Erster Satz). Zuerst muß man die Erschaffenheit der Welt feststellen und dies durch die Widerlegung des Glaubens an die Nicht-erschaffenheit bestätigen. Wäre die Zeit ohne Anfang, so wäre die Zahl der in dieser Zeit bis jetzt entstandenen Individuen unendlich; was unendlich ist, tritt aber nicht in die Wirklichkeit, und wie sind jene Individuen in die Wirklichkeit getreten, da sie ja der Zahl nach unendlich sind? Es ist aber kein Zweifel, daß sowohl die Zeit als auch die in ihr entstandenen Individuen einer endlichen Zahl unterliegen. Der Verstand hat wohl die Fähigkeit, Tausende, Millionen bis in's Unendliche zu zählen, aber nur in Kraft, nicht sie in die Wirklichkeit zu versetzen. Nur das was in die Wirklichkeit tritt und dessen Zahl gezählt wird, muß

אל חכמת הדברים ואפשר שלא תועיליהו ואפשר שתזיקהו:

י"ז אמר הכוזרי אינני מבקש ממך שחעמיק בענין הזה אבל אבקש ממך דבר כשרש האמונה יהיה לי למוכרת מפני ששמעתי שמעו ונכספה נפשי אליו:

י"ח אמר<sup>1</sup> החבר תחלה מה שצריך להעמיד הרוש העולם ולקיים הדבר בבטול קדמות העולם<sup>2</sup> אם היה החולף<sup>3</sup> אין לו ראשית הנה האישים הנמצאים בזמן החולף עד העת הזאת אין תכלית להם ומה שאין לו תכלית לא יצא אל הפועל ואין יצאו האישים ההם אל הפועל והם אין להם תכלית מרוב ואין ספק כי לחולף ראשון ולאישים הנמצאים מספר יגיע אל תכלית כי בכח השכל למנות אלפים ואלפי אלפים כפולים עד לאין תכלית זה בכח אבל שיוציאיהו אל גבול הפועל לא כי אם מה שיצא אל גבול הפועל ונמנה אחר כך המנין היוצא אל הפועל

1) Hiermit beginnt der Autor die Aufzählung der zehn Grundwahrheiten des Kelām. Zu bemerken ist, daß die Karaiten schon früh eine Zählung der Glaubensartikel hatten, und gleich den Muhamedanern zehn annahmen. Vergl. תורה בני מקרא Zion 601. p. 53. Appirion p. 5. Der größte Theil dieser Grundsätze wird auch von Maimonides erwähnt und, wenn auch nicht dem Inhalt, doch der Beweisform nach abgewiesen.

2) Für die Erschaffenheit der Welt wird ein doppelter Beweis gegeben, ein indirecter, indem die Unmöglichkeit der Nichterschaffenheit, und ein directer, indem die Nothwendigkeit der Erschaffenheit dargethan wird; mit diesem directen Beweis beschäftigt sich der zweite Abschnitt. Der erste Satz dieses Paragr. lautet in Var.: הדבור בבטול קדמות העולם תחלה מה שצריך להעמיד הרוש לעולם. Uebrigens ist dieser Paragr. stark benutzt von Meir Abdabi Schebile Enuma Anfang.

3) זמן וזמן עובר = זמן החולף, vollständiger <sup>5</sup>חלף, wahrscheinlich entsprechend dem arab. <sup>5</sup>חלף. — Der erste Theil dieses Beweises wird auch Maimonides, die vergangene Zeit, Vergangenheit. — Der erste Theil dieses Beweises wird auch von Bachji Chobat ha-Lebabot I, 5 als הקדמה שנית (Schebile Enuma II, 1) angeführt; auch Maim. erwähnt dies Argument More I, 73 (p. 3 25 ed. Fürst.) als 2. הקדמה, und sucht es sowohl hier als auch I, 74 (p. 374 ed. Fürst.) unter Berufung auf Alfarabi zu widerlegen, was gegen Gerfonides Mischanot VI, 10 zu vergleichen. Dasselbe Argument tritt auch bei Albo Ifkarim I, 12 (vergl. Dr. Abdonai Absch. III, Ende der ersten Abth.) auf, wofür derselbe von dem auf Seite des Maim. stehenden Abraham Schalom (Neweh Schalom I, 16 p. 25) angegriffen wird; vergl. die Bemerkung Schlesingers zu Ifkarim S. 626 Anm. 1. — Auch bei dem karaitischen Philosophen Ahron b. Elia (S. Chajim Cap. 10) wird auf diese kelamitischen Argumente einer der Beweise für die Erschaffenheit der Welt gebaut.

endlich sein ohne Zweifel; was aber unendlich ist, kann nicht in die Wirklichkeit treten. Also hat die Welt einen Anfang, und die Zahl der Umdrehungen der Sphäre ist eine endliche. Ferner: Was unendlich ist, kann nicht halbt, nicht verdoppelt, überhaupt in kein Zahlenverhältniß gebracht werden; wir wissen aber, daß die Umdrehungen der Sonnensphäre ein Zwölftel von denen der Mondsphäre sind, und so verhalten sich auch die anderen Sphären zu einander, daß eine ein Theil der anderen ist; aber das Unendliche hat keinen Theil; wie kann eines wie das andere werden, und dabei der Genosse unendlich sein, da er doch ein Theil von ihm oder größer als er ist, d. h. eine größere oder kleinere Zahl ausmacht? Ferner: Wie ist was unendlich ist zu uns gelangt? War vor ihm eine unendliche Zahl von geschaffenen Dingen, wie ist diese Zahl zu uns gelangt? hat aber die Zahl ein Ende, so muß sie auch einen Anfang haben; sonst müßte jedes Individuum mit seinem Dasein auf das Dasein unendlich vieler Wesen vor ihm warten, also kein Individuum da sein.

**Zweiter Satz.** Die Welt ist neu; denn sie ist ein Körper; jeder Körper muß Bewegung und Ruhe haben; beides sind Accidenzen, die sich neu an ihm erzeugen, eine nach der andern; was über ihn kommt ist neu, weil es kommt. Zeitliches ist neu; denn wäre es von je, so würde es nicht fehlen können, also sind beide (Bewegung und Ruhe) neu. Was aber Neuerungen nicht entgehen kann, ist neu; denn es war nicht vor den Neuerungen da; die Neuerungen sind neu, also ist es selbst neu.

יש לו חכלית בלא ספק ומה שאין לו חכלית אין יצא אל גבול הפועל אם כן לעולם התחלה ולסבובי הגלגל מספר מגיע אל חכלית ומוה<sup>1</sup> כי מה שאין לו חכלית אין לו חצי ולא כפל ולא ערך מספרי ואנחנו נדע כי סבובי גלגל השמש חלק משנים עשר מסבובי הירח וכן שאר סבובי הגלגלים קצתם אל קצתם ויהיה זה קצת זה ואין במה שאין לו חכלית קצת ואין ישוב זה כמו זה וכן גילו אין לו חכלית והוא קצת ממנו או גדול ממנו רוצה לומר שהוא יותר מספר או פחות מספר<sup>2</sup> ומוה היאך הגיע מה שאין לו חכלית אצלנו אם היה לפנינו מן הברואים מה שאין חכלית למספרם אין הגיע המספר אלינו וכאשר יהיה לדבר חכלה אי אפשר לו מבלי החלה ואם איננו כן יהיה כל אחד מהאישים צריך במציאותו להמתין למציאות אישים לפניו אין להם חכלית ולא ימצא איש:

פרק העולם חדש כי הוא גוף והגוף איננו נמלט מתנועה ומנוחה ושתיים מקרים מתחדשים עליו באים זה בעקב זה והבא עליו חדש מבלי ספק בעבור כואו והחולף חדש כי אם היה קדמון לא היה נעדר ושניהם חדשים ומה שאיננו נמלט מן החדושים הוא חדש כי לא קדם לחדושים והחדושים חדשים א"כ הוא חדש<sup>3</sup>:

1) Auch über dieses zweite Argument vergl. Bachji und Maimonides an den angeführten Orten. (Le Guide I, p. 436. 438. 439 n.)

2) Die Sonne bewegt sich in einem Jahre einmal, der Mond in derselben Zeit zwölfmal um die Erde; also ist die Zahl der Umläufe der Sonne in jedem gegebenen Zeitraume zwölfmal kleiner als des Mondes. Wäre die Welt ewig, so wäre die Zahl der Umläufe der himmlischen Körper (der Sphären), also sowohl der Sonne als des Mondes eine unendliche; eine unendliche Zahl kann aber nicht der zwölftel Theil einer andern unendlichen Zahl sein, also muß die Bewegung der Sphären einen Anfang gehabt haben.

3) Die Welt ist eine Substanz, die nie ohne Accidenzen da ist; würden diese unerschaffen, von je, sein, so wäre auch die Unerschaffenheit möglich. Nun ist die Welt ein Körper, der stets entweder

**Dritter Satz.** Nichts Erneutes kam ohne Ursache, die es erneut; denn was neu entsteht, muß zu einer bestimmten Zeit entstanden sein, konnte aber auch früher oder später entstehen; daß es eben zu seiner Zeit entstand, nicht früher und nicht später, macht die Annahme eines Bestimmenden nöthig.

**Vierter Satz.** Gott ist von je her, ohne Zeit. Wäre er neu, so brauchte er eines Erneuerers, und so in unendlicher Verkettung, die nicht zu lösen wäre, als bis man zu einem anfanglosen, ersten Erneuerer käme, und das ist der, den wir suchen.

**Fünfter Satz.** Gott ist ewig, ohne Zeit. Wovon die Anfangslosigkeit bewiesen ist, da steht auch die Endlosigkeit fest; denn die Herbeiführung des Nichtseins bedarf einer Ursache, wie das Aufhören des Erschaffenen einer Ursache bedarf. Kein Ding hört vermöge seiner selbst, sondern vermöge seines Gegentheils auf; aber er hat kein Gegenheil und kein Gleiches. Denn was ihm in jeder Beziehung gleich ist, das ist Er und kann nicht

in Ruhe oder in Bewegung ist, also nie ohne eine dieser Accidenzen ist; diese Accidenzen können nicht von je sein, denn sie sind ja nicht fortwährend da (wenn Ruhe ist, dann findet keine Bewegung statt); sind die Accidenzen neu (d. h. in einer Zeit entstanden), so ist es auch die Substanz, die ohne sie nicht existiren kann; „die Neuerungen“ sind eben diese nicht von je bestehenden Accidenzen. Dieses Argument, mit welchem der Autor den directen Beweis für die Erschaffenheit der Welt (im Sinne der Mebaberim) einführt, wird von Maim. More I, 74 (S. 362 ed. Fürst.) als *דבר רחוק* angeführt, und als unhaltbar nachgewiesen, von Ahron b. Elia (Ez Chajim S. 30) aber wieder aufgenommen.

1) Die in [ ] gesetzten Worte fehlen in den beiden ersten Ausgg., sind aber zum Verständniß durchaus nöthig und daher von Moscati und den ihm folgenden Ausgg. ohne Weiteres in den Text aufgenommen worden. Unwesentlich ist die Ersetzung von *מחדש* durch *מחדש*.

2) Es handelt sich hier um den Beweis des Daseins Gottes (von Seiten der Mebaberim), und zwar auf Grund der Erschaffenheit der Welt. Maim. More I, 71 (p. 289 ed. Fürst., Le Guide I p. 346) erklärt sich mit Entschiedenheit gegen einen solchen Beweis vom Dasein Gottes, da es eben für die Erschaffenheit der Welt keinen apodiktischen Beweis giebt (worin ihm übrigens unser Autor bestimmt, oben I, 67. S. 48). Indes ist das strenge Urtheil des Maim. darin begründet, daß der *יחיד* (s. oben IV, 2. S. 301, Anm. 1) sich nur auf die Zeit richtet, der Beweis für das Dasein Gottes nur auf den *הווה* gerichtet wird. More I, 74 (S. 36 ed. Fürst., Le Guide I, p. 427) urtheilt er günstiger darüber, und kommt auch More II, 19 noch einmal darauf zurück. — Ahron b. Elia (Ez Chajim Cap. 11. S. 30) hat diese Methode der Mebaberim adoptirt.

3) D. h. er ist nichts Zeitliches, nichts an eine Zeit Gebundenes s. oben S. 409; daher heißt hier (wo wie Var. liest *לא יתקן*) *לא יתקן*: es hat nie eine Zeit gegeben, wo er nicht war, und im folgenden Satz: es wird nie eine Zeit geben, wo er nicht sein wird.

4) Var. hat auch hier *כונה* st.

5) Var. setzt *יחיד* an.

6) *יחיד*.

פרק אי אפשר למחדש [בלי סבה שתחדשו כי אי אפשר למחדש] <sup>1</sup> בלי עת שתיחד בו יתכן לקבוע לו לפני ואחריו והתיחדו בעתו מבלעדי מה שלפניו ומה שלאחריו מצריך אל מיוחד <sup>2</sup>

פרק האלהים קיים קדמון לא יחלוף <sup>3</sup> כי אם היה חדש היה צריך אל מחדש וזה משתלשל אל מה שאין לו חלית ולא יובן עד שיגיע אל מחדש קדמון הוא הראשון והוא אשר אנחנו מבקשים:

פרק האלהים נצחי לא יחלוף כי מה שנחלקים לו הקדמות החרק מסנו ההעדר כי חדש הנעדר צריך אל כונה <sup>4</sup> כמו שהעדר החדש צריך אל סבה כי לא יעדר הדבר מחמת עצמו אך מחמת הפכו ואין הפך לו ואין דמיון כי מה שהוא דומה לו בכל פנים הוא הוא <sup>5</sup> לא יסופר <sup>6</sup>

als zweites gezählt werden; das ihn zum Aufhören bringende Gegentheil kann aber auch nicht anfanglos sein, denn es ist doch schon die Anfangslosigkeit des göttlichen Seins bewiesen; es kann aber auch nicht neu sein; denn jedes Neue ist doch eine Wirkung dieses Aelteren, und wie sollte die Wirkung ihre Ursache aufhören machen?

**Sechster Satz.** Gott ist kein Körper. Ein jeder Körper ist Neuerungen unterworfen; was aber solchen unterworfen ist, das ist neu; falsch ist, daß ihn eine Zufälligkeit treffe; denn die Accidenz hat ihren Bestand in dem sie tragenden Körper; die Accidenz ist dem Körper angethan, hängt an ihm, wird von ihm getragen. Gott aber ist nicht begrenzt und nach keiner Seite beschränkt, wie das zu den Merkmalen des Körpers gehört.

**Siebenter Satz.** Gott weiß jedes Ding, groß und klein, nichts entgeht seinem Wissen; denn es ist erwiesen, daß er Alles geschaffen, geordnet, eingerichtet. „Der das Ohr gepflanzt, sollte nicht hören? Der das Auge gebildet, nicht sehen?“ (Ps. 99, 9). „Auch Finsterniß ist dir nicht finster“ (Ps. 139, 12). „Denn du hast meine Nieren gebildet“ (Ps. 139, 13).

**Achter Satz.** Gott lebt. Denn da ihm Weisheit und Macht zugeschrieben sind, so muß ihm auch Leben zugeschrieben werden; freilich nicht wie unser Leben, dessen Begriff durch Empfindung und Bewegung bestimmt ist, sondern sein Leben ist vollkommen Geist; er ist Es und es ist Er.

בשני' אבל ההפך המעיד לא יתכן גם כן שיהיה קדמון כי<sup>1</sup> כבר החבארה קדמות מציאותו ולא יתכן שיהיה חדש כי כל חדש אמנם הוא עלול לקדמון הוה והאיך יעדיר העלול עלתו?<sup>2</sup>

פרק האלהים איננו גוף כי הגוף איננו נמלט מחדושים ומה שאיננו נמלט מן החדושים הוא חדש ומן השקר שיקרהו מקרה כי המקרה עמידתו בגוף הנושא והמקרה מעולל לגוף הולך אחריו נשוא עליו והאלהים יתברך איננו נגבל ואיננו מיוחד בצד מבחתי אחר כי זה מתנאי הגוף:<sup>3</sup>

פרק האלהים יודע כל דבר קטן וגדול ולא ימלט מידעתו דבר כי החבארה שהוא ברא הכל וסדרו וחקנו כמו שאמר הנוטע און הלא ישמע אם יוצר עין הלא יביט ואמר גם חשך לא יחשיך סמך ואמר כי אתה קנית כליותי:<sup>4</sup>

פרק האלהים יתברך חי כי כבר נתקיימה לו החכמה והיכולת<sup>5</sup> אם כן נתקיימה לו החיות אך לא כחיותינו הנגדרת בהרגשה ובתנועה<sup>6</sup> אבל

1) Var. setzt *ה* zu.

2) Diesen Beweis hat den Hauptzügen nach auch Maimon. More II, 1 ע"י שלישי (S. 6, ed. Berlin. Le Guide II p. 42). — In Betreff der Einheit Gottes More I, 75 (Le Guide I p. 440).

3) Durch die Accidenzen wird der Körper zu dem was er ist, oder es ist vielmehr (nach der atomistischen Lehre der Medabberim) seine Existenz nur durch die Accidenzen bedingt, die selbst in jedem Augenblicke neu geschaffen werden; eine solche Begrenzung und Bestimmung ist aber mit dem Begriff vom göttlichen Wesen unvereinbar. *מקולל* *ליגה* ist das, was durch eine *עלה* dem Körper zugefügt worden. Vergl. nach *עז* *Chajim* Cap. 5. S. 19 ff. More I, 76. — Statt *ואינו* hat Var. *וא*.

4) Ps. 139 wurde schon oben III, 11 als Beleg für die Allwissenheit Gottes angeführt, wie die erste der hier angeführten Psalmstellen auch bei Maim. More III, 12 in ähnlicher Verbindung erscheint. — Auffallend und nur vom Standpunkte eines Karaiten erklärlich dürfte es sein, daß eine als Ansicht der Medabberim gegebener Grundsatz mit Bibelfstellen belegt wird.

5) *חכמה* Wissen, nach dem 7., *יכולה* Macht, nach dem 3. Satz.

6) Vergl. oben II, 2 S. 91 und V, 12. S. 385, Anm. 2. More I, 74 (S. 326 ed. Fürst.) in der *הקדמה הרביעית* nach.



Neunter Satz. Gott hat Willen. Denn von Allem, was von ihm ausgeht, konnte das Gegentheil geschehen, oder es konnte gar nicht geschehen, es konnte früher oder später geschehen; seine Macht ist nach beiden Seiten gleich. Es muß ein Wille da sein, der die Macht nach dieser und nicht nach jener Seite lenkt. Man könnte auch sagen, daß sein Wissen allein hinreicht und er weder Macht noch Willen braucht. Denn sein Wissen entscheidet für einen der beiden Gegenfälle, sein anfangsloses Wissen ist die Ursache alles Neuen, wie es ist. Diese Ansicht stimmt mit der der Philosophen überein.

Zehnter Satz. Gottes Wille ist von jeher übereinstimmend mit seinem Wissen. Es wird daran nichts erneut, nichts verändert. Er lebt im Leben seiner Wesenheit, nicht in einem erworbenen Leben; ist mächtig durch seine Macht und will durch seinen Willen. Falsch wäre es, daß ein Ding und das, was es aufhebt, sich zusammenfinden sollten, und man kann von ihm nicht sagen, er sei mächtig durch Macht schlechthin genommen.

19. Rufari. Das reicht hin, um der Erinnerung zu Hilfe zu kommen. Ohne Zweifel hast du das, was du in Betreff der Seele und des Geistes gesagt hast, und diese Glaubensmeinungen den Ansichten

חיות ענינה השכל הגמור והיא הוא והוא היא:

פרק האלהים חפץ כי כל הבא ממנו באפשר שיבא הפכו או העדרו או קודם העת אשר בו או אחריו ויכלתו על שני הענינים שזה ואי אפשר שלא יהיה חפץ ישיב היכולת אל אחד מהם מבחלי האחר ויש לאומר לומר<sup>1</sup> כי מדעו מספיק משיצטרך אל יכולת וחפץ כי מדעו מיוחד לכל אחד משני ההפכי ומדעו הקדמון הוא הסבה בכל חדש כאשר הוא וזה מסכי' לדעת הפילוסופי<sup>2</sup>:

פרק חפצו יחברך קדמון נאות למדעו לא יתחדש עליו דבר ולא ישחנה מאצלו<sup>3</sup> והוא יחברך הי בחיות עצמותו לא קנייה וכן יכול ביכלתו וחפץ בחפצו כי מן השקר מצוא דבר וסותרו יחד ולא יאמר עליו יכול ביכולת סתם<sup>4</sup>:

י"ט אמר הכוזרי: זה מספיק למוכרח ובלי ספק שזה אשר זכרת בענין הנפש והשכל ואלה האמונות אמנם הוא מועתק ממה שאתה זוכר

1) Var. שיאמר.

2) Leben, Macht, Wissen und Willen sind die vier Attribute, welche nach Maim. More I, 53 (S. 184 ed. Fürst.) die Medabberim Gott beizulegen sich genöthigt finden, und die auch hier in den Beweisen 8, 3, 7, 9 erscheinen. Da eine mißverständliche Auffassung der Attribute leicht dem Glauben an die Einheit des göttlichen Wesens Eintrag thun könnte, so sucht der Autor Macht und Willen auf das Denken Gottes zurückzuführen. Einer solchen Besorgniß vor Mißdeutung mußte dem Autor schon deshalb nahe liegen, da er selbst (IV, 3. S. 213 vergl. III, 11. S. 314) die genannten vier Attribute (הי יכול יירק חפץ) denen zugezählt hatte, die man jedenfalls Gott beilegen mußte. Die Argumentation selbst ist wieder die des ההחיות (j. oben S. 411, Anm. 2); es ist daher (wie auch eine Variante hat) מדעו מיוחד ft. מדעו מיוחד zu lesen.

3) Der Gedanke, daß Gott Alles, was er wollte, schon von jeher gewollt habe, wenn es auch erst später in die Erscheinung trete, ist schon oben III, 73 (S. 295) besprochen worden, und muß hier natürlich noch besonders ausgeführt werden, da sonst nach der (im 2. Satz eingeschlagenen Argumentation) an der Unerforschlichkeit Gottes gezweifelt werden könnte. — Statt מאצלו hat Var. אצלו.

4) Alle Attribute, die man von Gott aussagt, sind nicht von Außen an Gott Gekommenes (לא קנייה) sondern in seiner Wesenheit selbst begründet und eine untrennbare Einheit; Gott kann nichts wollen, was der Weisheit zuwider ist u. f. w., da sonst in dieser Einheit ein Widerspruch wäre, und darum kann man eben nicht absolut von Gott sagen, er sei mächtig, oder er könne Alles, was er wollte. Vergl. übrigens More I, 57 (S. 202 ed. Fürst.) — Statt צדמותו hat Var. צדמו.

Anderer entnommen; ich aber wünschte nur deine Ansicht und deinen Glauben zu hören. Da du mir schon gesagt hast, daß du bereit bist auf derartige Forschungen einzugehen, so glaube ich, daß du auch die Frage über Bestimmung und Freiheit des Willens nicht umgehen kannst, da diese Frage ja auch zu den wissenschaftlichen gehört; sage mir deine Meinung hierüber.

20. Meister. Die Natur des Möglichen wird nur von dem hartnäckigen Heuchler geleugnet, der spricht, woran er nicht glaubt. Aus seiner Vorbereitung auf das, was er hofft oder fürchtet, kannst du ersehen, daß die Sache möglich, also die Vorbereitung von Nutzen ist. Glaubt er, daß sie in

מדברי וולחק<sup>1</sup> ואני איני מבקש כי אם טעמך ואמונתך וכבר אמרת לי כי אתה מוֹמֵן לחקור על זה והדומה לו<sup>2</sup> ואני סבור שאין לך מנוס מחקור בשאלות הגזרה והבחירה מפני שהיא משאלות החכמה אמור דעתך בזה:<sup>3</sup> כ אמר החבר<sup>4</sup> איננו מכחיש טבע האפשר כי אם מהעקש חנה יאמר מה שאיננו מאמין בו כי אתה רואה מהדמנותו למה שהוא מקוה או ירא מה שיוֹרֵךְ שהוא מאמין כי הדבר ההוא באפשר ויועיל בו הויכוח ואילו היה מאמין כי יהיה על כל

1) Der Autor läßt sich hier gleichsam noch einmal bezeugen, was schon aus dem Früheren hervorging, daß die in § 12 gegebenen Auseinandersetzungen über die Seelenkräfte und die im § 18 ausgeführten Ansichten der Medabberim nicht seine eigenen seien, also auch nicht von ihm vertreten werden könnten. Indes sind die Spuren von beiderseitigen Einflüssen auf die Denk- und Anschauungsweise des Autors (vergl. Anm. 2) nicht zu verkennen.

2) Von einem derartigen Versprechen ist eigentlich in diesem Werke nicht ausdrücklich die Rede gewesen. Wenn aber derartige Untersuchungen überhaupt angestellt werden sollen, so ist die Frage über Bestimmung und Willensfreiheit eine nicht zu umgehende, und auch schon oben V, 2 vom Meister selbst angeregt.

3) Var. בה.

4) Der nun folgende ausführliche Excurs des Autors beschäftigt sich mit der Frage, wie die Unwissenheit Gottes mit der Willensfreiheit des Menschen zu vereinigen sei; eine Frage, die bekanntlich die Denker aller Zeiten beschäftigt hat. Von jiddisch = philosophischen Schriften ist hier im Allgemeinen hinzuweisen auf die Comment. zu Abot 3, 15 Saabia Emunot 4, 7 ff. Bachji Chobot ha-Lebabot 3, 8. Maim. S. Teshuba Cap. 5. More I, 23. III, 16 ff. Gerfonibes Milchamot III, 2. GA. b. S. b. Schesch Nr. 119. Sal. Duran GA. 195. Mo Ikkarim IV, 1 ff.; einzelne Parallelen werden unten noch gelegentlich beigebracht werden. — Bei einer solchen Untersuchung hatte sich der Autor gegen zwei feindliche Richtungen zu vertheidigen, gegen die fatalistische, die Alles vom unmittelbaren Willen Gottes ausgehen läßt, und gegen die epikuräische, die Alles dem Zufalle anheimstellt. Zunächst und am stärksten richtet sich die Polemik des Autors gegen jene erste Ansicht, die als ein Grundzug der muhammedanischen Weltanschauung in verschiedenen Setten dieses Glaubenskörpers in mannigfachen Abstufungen bekannt wurde; solche Setten hat der Autor ohne Zweifel speciell in's Auge gefaßt, wenn er es auch vermeidet, dieselben namentlich anzuführen. Am bekanntesten ist Sette der Aschariten אשכרית (الاشعرية), die bei Maim. More I, 71.

(S. 284 ed. Gürtl. III, 17 S. 19 ed. Berlin und die Bemerkungen Munk's Le Guide I, p. 186. 338) und bei Ahron b. Elia Ez Chajim (vergl. die Bemerkungen dazu S. 304) erwähnt werden; demnach ist Gottes Wille der Urgrund alles Bestehenden und Geschehenen, es giebt nichts Möglichen, sondern nur Nothwendiges und Unmögliches. Noch weiter geht die Sette der מגברים (الجبورية Ez Chajim S. 319) die dem Menschen alles freie Handeln absprechen und seine Handlungen Gott als einziger wirkenden Ursache zuschreiben, und die sich wieder in verschieden abgestufte Parteien theilten. — Der Weg, den der Autor einschlägt, um die Vereinigung jener scheinbaren Widersprüche herbeizuführen, der durch אבצירה, סכות, schließt sich dem des Saabia Gaon an und wird von Mo a. a. D. als ungenügend bezeichnet.

jedem Falle eintrifft, so würde er sich ohne Weiteres fügen, sich nicht mit Kriegsgeräth dem Feinde, nicht mit Nahrung dem Hunger gegenüber versehen. Sollte er einwenden, die Vorbereitung sei nöthig für denjenigen, der dazu bestimmt ist, so hat er damit schon Mittelursachen zugegeben, und daß darauf das Folgende beruhe und daß er seinen Wunsch in der Zukunft innerhalb der Mittelursachen finden wird; wenn er nämlich die Wahrheit zugiebt und nicht hartnäckig ist. Er wird ferner eingestehen, daß er sich selbst in der Mitte zwischen sich und dem Wunsche nach den ihm erreichbaren Dingen findet, die er thun und lassen kann, wie er will. Dieser Glaube widerspricht nicht dem Wesen Gottes, sondern Alles ist nach verschiedener Weise auf Gott zurückzuführen, wie ich jetzt erklären will:

Alles, was geschieht, ist auf die erste Ursache zurückzuführen, und zwar auf zweifachem Wege, entweder unmittelbar oder mittelbar. Ein Beispiel jenes Weges ist die Ordnung und Zusammenfassung, die an Thieren, Pflanzen und Sphären sichtbar wird, und die ein denkender Beobachter nicht dem Zufall zuschreiben wird, sondern der Absicht eines weisen Schöpfers, der jedes Ding an seinen Ort stellt und ihm seinen Antheil giebt. Ein Beispiel des zweiten Weges ist das Verbrennen eines Balkens durch Feuer. Das Feuer ist ein feiner, warmer, afficirender Körper, der Balken ein feuchter, afficirter Körper. Es ist Sache des Afficirenden, auf das Afficirte einzuwirken; das Warme und Trockene erwärmt und zehrt die Feuchtigkeit des Afficirten auf, bis es sich in seine Theile auflöst. Wenn du

פנים היה נמסר ולא היה מודמן בכלי מלחמה לאויבו ולא בשכר לרעבונו ואם יאמר כי הויסון ההוא צריך למי שלא הודמן<sup>1</sup> כבר הודה בסכות אמצעיות ושבהם עמידת המתאחרות<sup>2</sup> והוא ימצא בעתיד החפץ בכלל הסכות האמצעיות אם יודה האמת ולא יתעקש ועתיד להודות כי ימצא עצמו מונח לו בינו ובין חפצו בדברים האפשריים לו אם ירצה יעשה ואם ירצה יניחם ואין באמונה הווא הוצאת דבר מדין האלהים אך הכל שב אליו על פנים מתחלפים כאשר אבאר:

ואומר כי כל הידיעות<sup>3</sup> מיוחסות אל העלה הראשונה על שני דרכים אם על הכונה הראשונה אם על דרך ההשתלשלות ודמיון הדרך הראשון הסדור וההרכבה הנראים בחיובצמח<sup>4</sup> ובגלגלים אשר לא יתכן למשכיל המשתכל שייחסהו אל המקרה אך אל כונת עושה חכם ישים כל דבר במקומו ויתן לו חלקו ודמיון השני שרפת האש הוואת על הדמיון לקורה הוואת כי האש גוף דק חם פועל והקורה גוף מתלחלח<sup>5</sup> נפעל ומדרך הדק הפועל שיעשה בנפעלו והחם היכש שיהמם ויכלה לחות הנפעל עד שיתפרדו חלקיו וסכות הפעלים האלה וההפעלויות

1) D. h.: Auch die Vorbereitung, die Mittel, durch die der Mensch sich vor Gefahr zu schützen sucht, gehen unmittelbar von Gott aus, der denjenigen Menschen zwingt, derartige Vorbereitungen zu treffen, der nicht bestimmt ist, den Tod durch Schwert oder Hunger zu leiden הדימן הוכן = שלא הוכן, wie weiter hin (S. 416 Anm. 3) eine Var. st. הכנה liegt: הודמנת.

2) עמידת המתאחרות ist gleichbedeutend mit מצאות המסוככות, das Dasein, das in die Erscheinung Tretens des Nachfolgenden, der Wirkung.

3) Statt הידיעות liegt eine Variante העלויות, was eine bessere Uebersetzung zu sein scheint.

4) Die Formen der Thiere und Pflanzen gehen von Gott selbst unmittelbar aus; Elemente, Gestirne üben dabei nur eine unbenutzte Thätigkeit aus. Vergl. oben I, 77. S. 51. Daß hier der Mineralien nicht gedacht wird, hängt mit der oben V, 10 S. 381 ausgesprochenen Ansicht zusammen, daß diese eine bloße Mischung und einer Form untheilhaftig sei. Vergl. auch III, 53 S. 274.

5) Statt מתלחלח liegt eine (von R. Israel und Brecher bevorzugte) Variante: von מתלחלח, also mit vielen kleinen Oeffnungen versehen, porös.

die Thätigkeiten und Affectionen auffuchst, so wird es dir nicht unmöglich sein, sie zu erfassen; wirst die Ursachen der Ursachen finden, endlich zu den Sphären gelangen, dann zu den Ursachen der Sphären und endlich zur ersten Ursache. Mit Recht kann nun der Eine sagen, daß Alles von der Bestimmung Gottes, und mit demselben Recht der Andere, daß es vom freien Willen und von Zufälligkeiten abhängt, ohne irgend etwas von jenen Dingen der Bestimmung Gottes zu entziehen. Wenn du willst, kannst du diese Betrachtung in folgende Theilung bringen: Die Handlungen sind göttlich oder natürlich oder zufällig oder Wahlhandlungen. Die göttlichen gehen jedenfalls von der ersten Ursache aus und haben keine andere Ursache als den Willen Gottes. Die natürlichen gehen aus Mittelursachen hervor, die ihnen angemessen sind und sie an das Ziel der Vollendung bringen, sobald Seitens der drei andern Theile kein Hinderniß entgegensteht. Die zufälligen gehen auch aus Mittelursachen hervor, aber aus Zufall, nicht durch Natur, nicht nach Ordnung, nicht nach Absicht, gehen auch auf keine Vollendung aus, die sie erreichen und behalten wollten; sie sind den Bedingungen der drei andern Theile unterworfen. Die Wahlhandlungen haben den Willen des Menschen nach dessen Wahl zur Ursache; die Wahl selbst gehört zu den Mittelursachen und hat selbst Ursachen, die in einer Verkettung bis zur ersten Ursache zurückführen; aber diese Verkettung ist ohne

האלה כאשר תבקשם לא ימנע ממך השגתם ואפשר שתמצא סבות סבות עד שתגיע אל הפלכים<sup>1</sup> ואחר כך אל עלת הפלכים ואח"כ אל העלה הראשונה ובאמת אמר האומר כי הכל מגזירת הכורא ובאמת אמר האחר בבחירות ובמקרים בלתי שיוצאי מאומה מהדברים ההם מגזירת האלהים ואם תרצה תקרב מציאת זה בחלוקה הזאת המעשים יהיו אלהיים או טבעיים או מקריים או מבוחרים<sup>2</sup> והאלהיים מהסבה הראשונה יוצאים על כל פנים אין להם סבה וולת רצון האלהים יתברך והטבעיים מסבות אמצעיות מוכנות להם ומגיעות אותם אל חכליה שלמותם בעוד שלא ימנע מונע מאחד משלשה חלקים והמקריים מסבות אמצעיות גם כן אך הם במקרה ולא בטבע ולא בסדר ולא בכונה ואין להם הכנה<sup>3</sup> לשלמות יגיעו עדיו ויעמדו אצלו ומתנים בהם בחלקים השלשה<sup>4</sup> אבל הבחיריים סבתם חפץ האדם בעת בחירתו<sup>5</sup> והבחירה מכלל הסבות האמצעיות ולבחירה סבות משתלשלות אל הסבה הראשונה

1) מילך ist das arab. **فلك**, entsprechend dem hebr. גלגל, Sphäre. Derivate des Stammes מילך rund sein, hat bekanntlich schon das Althebräische. In der That hat Var. beide Mal statt מילכים das geläufigere גלגלים.

2) More II, 48 (S. 62 ed. Berlin. Munk: Le Guide II, p. 362): In den naheliegenden Ursachen allen, aus denen sich Alles was entsteht, erzeugt, wird kein Unterschied gemacht, ob sie substantielle natürliche oder ob sie durch freie Wahl oder ob sie durch Zufall herbeigeführt seien . . . Alles wird in den prophetischen Büchern auf Gott selbst zurückgeleitet. Ganz mit der Eintheilung unseres Autors stimmt die des Arama (Alphabet Tizchal Cap. 26 Anf.): אחר שהפעולות האנושיות לא ימלטו משתחיתנה אם מההשגחה האלהית האישית או מפאת המערכת השמימית או ע"י השתדלות אנושי או ע"י ההזדמן.

3) Var. הודמנות.

4) Wörtlich: „Man legt ihnen Bedingungen auf durch die drei andern Klassen, also gleichbedeutend mit ימנע שלא ימנע מונע מאחד מהשלשה חלקים.

5) Bei dieser Klasse erwähnt der Autor nicht die bei der zweiten und dritten Klasse angegebene Beschränkung durch die anderen drei Klassen und Moscato nimmt hieraus Veranlassung zu untersuchen, ob nach der Ansicht des Autors Gott einen Einfluß auch auf den freien Willen des Menschen übe; eine Frage, die bei Bibelstellen, wie von der Verhärtung des Herzens Pharaos durch Gott u. s. w. von den Exegeten besprochen wird.

Zwang, weil das Mögliche da ist und die Seele sich zwischen einem Entschluß und dessen Gegentheil befindet und thun kann, was sie will; daher sie auch Lob und Tadel für diese Wahl verdient, was bei den übrigen Mittelursachen nicht der Fall ist. Eine natürliche oder zufällige Ursache kannst du nicht tadeln, obgleich bei einem Theil derselben auch das Mögliche da ist, so wenig wie ein Kind oder einen Schlafenden für den Schaden, den sie anrichten, verantwortlich machen; das Gegentheil war möglich, aber du machst sie nicht verantwortlich, weil ihnen das Urtheil fehlt. — Die das Mögliche leugnen, zürnen sie etwa denen nicht, von denen sie absichtlich beschädigt werden, oder lassen sie sich ihre Kleider ruhig rauben, um der gefährlichen Kälte ausgesetzt zu sein, wie sie sich doch dem Nordwind überlassen, wenn er an einem kalten Tage weht und sie der gefährlichen Kälte aussetzt. Sie werden vielleicht sagen, der Zorn sei eine trügliche Kraft, die ohne Nutzen eingepflanzt sei, so daß der Mensch über gewisse Dinge zürnen müsse, und eben so müsse er loben und tadeln, lieben und hassen u. s. w., aber dann hat die Wahl, insofern sie Wahl ist, keine nothwendige Ursache, sondern die Wahl selbst ist Nothwendigkeit geworden; das Reden des Menschen ist dann eben so unwillkürlich, wie die Bewegung seines Pulses; aber das wird ja vom Augenschein widerlegt; denn du nimmst an dir wahr, daß du Macht hast über Reden und Schweigen, so lange du unter des Verstandes und nicht unter der anderer Zufälligkeiten stehst. Wären alle Ereignisse aus unmittelbarer Absicht der ersten Ursache hervorgehend, so würden sie zu ihrer Zeit in jedem Augenblick erschaffen, wir könnten dann von der Welt und Allem, was darauf ist, sagen, es werde jetzt von Gott erschaffen, Wunder hätten nichts, was des Menschen Staunen erregte, geschweige denn, daß er um ihre willen glauben sollte, der Gottesdiener hätte keinen Vorzug vor dem Ungehorsamen, denn beide wären Gehorsame, die da thun, was zu thun sie bestimmt und gebracht sind. Dazu kommen noch starke Einwendungen, die gegen diesen Glauben zu erheben

השתלשלות מבלי דוחק בעבור שהאפשר נמצא והנפש מונה לה בין העצה והפכה תעשה מה שהיא רוצה מהם וצריך שתשוב או שתגונה על הבחירה ההיא מה שלא יחוייב זה בשאר הסבות האמצעיות כי לא חגונה סבה טבעית ולא מקריהאע"פי שהאפשר נמצא בקצתם כאשר לא האשים התניוק והישן כאשר וייקווהיה באפשר הפך זה אבל איך מאשימו מפני הסתלק המחשבה ממנו ההרהר אשר הם מכחישים האפשר האיום כועסים<sup>1</sup> על מי שיויקם בכונה או הנמסרים הם למי שיגנוב בגדיהם ויויקם בקור כאשר נמסרים אל הרוח הצפונית כשהיא מנשבת ביום קור עד שתווקם או יאמרו שהכעס כח כווב נקבע לבטלה שיכעס האדם על דבר מבלעדי דבר אחר וכן שישבח ויגנה ויאהב וישנא ווולח זה אם כן אין לבחירה מצד שהיא בחירה סבה הכרחית כי תשוב הבחירה ההיא הכרח ויהיה דבור האדם הכרחי כמו תנועת דפקו וכוה מה שתכחישו הראייה כי אתה מוצא עצמך יכול על הדבור ועל השחיקה בעוד שתהיה בממשל השכל ולא ימשלבך מקרים אחרים ואלו היו החדושים מכוונים כונה הראשונה מהעלה הראשונה היו נבראים לעתם עם כל רגע והיינו יכולים לומר בעולם וכל אשר בו כי עתה בראו הכורא<sup>2</sup> ולא היה למופתים ענין שיפלא האדם מהם כל שכן שיאמין בעבורם ולא היה לעובד יתרון על הממרה כי שניהם עובדים עושים מה שהושמו לעשותו והובאו אליו עם דבות גדולות משיגות האמונה הזאת

1) Var. שלא יכעסו.

2) Vergl. die von Maim. More I, 73, Satz 6 (S. 329 ed. Fikst. Le Guide I, p. 388) mitgetheilte Ansicht der Niedabberim, daß keine Accidenz zwei Augenblicke besteht, sondern immer wieder neu geschaffen wird. Vergl. Ibn = Esra 20, 1.

sind, am stärksten der Augenschein, wie schon gesagt. Der Einwand gegen den Glauben an eine Wahl, daß man einen Theil der Dinge Gottes Bestimmung entziehe, ist schon durch das Frühere widerlegt, indem dieser Bestimmung nichts entzogen, sondern auf dem Wege der Verkettung der Ursachen Alles auf ihn zurückgeleitet werde. Dann begegnet uns ein anderer Vorwurf, nämlich, daß wir jene Dinge als dem Wissen Gottes entzogen denken, da doch das vollkommen Mögliche seiner Natur nach nicht vorher gewußt werden kann. Hierüber haben die Medabberim vielfach verhandelt und als Resultat gefunden, daß das Wissen von einer Sache noch nicht die Ursache für die Existenz dieser Sache ist, und also das Wissen Gottes die Dinge nicht entstehen mache, da sie trotzdem werden oder nicht werden können. Das Wissen von dem, was sein wird, ist eben so wenig Ursache desselben, wie das Wissen von dem, was gewesen ist, Ursache von diesem war, sondern nur ein Beweis dafür, daß Gott das Wissen von der Zukunft hat, ebenso wie Engel, Propheten, Zeichendeuter. Wäre das Wissen Ursache des Seins, so müßten diejenigen, welche gerecht sind, im Eden sein, ohne Gott zu dienen, weil er es weiß, Andere im Gehinnom,

והגדולה שבהן הכחשת העין כאשר אמרנו אבל הדבה<sup>1</sup> המשגת מישאומר בבחירה בעבור הוציאו קצת הדברים מגזירת האלהים ית' יש למעון עליה במה שקדם זכרו כי לא הוציא אותם מגזירתו כל עקר אבל משיבם אליו בדרך ההשחלשלות ותשיגנו אחרי כן דבה אחרת<sup>2</sup> והוא הוציאו הדברים ההם מידעתו כי האפשר הגמור מושכל בטבעו וכבר האירכו בזה המדברים ויצא להם כי הרעת אותו<sup>3</sup> במקרה ואין ידיעת הדבר סבה להיותו ולא תכריח<sup>4</sup> ידיעת האלהים כהוות והם עם זה באפשר שהיו ושלא יהיו כי אין הידיעה במה שיהיה היא הסבה בהיותו כאשר הידיעה במה שהיה איננה סבה להיותו אך ראיה עליו ההידיעה לאלכים ולמלאכים ולנביאים ולירעונים<sup>5</sup> ואלו היתה הידיעה סבה להיותה היה ברין שיהיו עתידים כגן עדן לידיעת האלהים אלו שהם צדיקים מבלי שיעבדו ואחרים בנייהם לדעתו

1) Der erste Einwand gegen die Ansicht des Autors, daß dadurch Gottes Allmacht beschränkt werde, wird dadurch widerlegt, daß in der Verkettung von Ursache und Wirkung doch zuletzt Alles auf die göttliche Allmacht zurückzuführen sei. Vergl. Maim. §. Tefschuba 5, 4: „Sprich nicht deine Verwunderung darüber aus, daß der Mensch thun könne, was er wolle und seine Thaten bloß ihm anheimgestellt seien, da doch in Gottes Welt nichts ohne Gottes Willen geschehen könne . . . wisse, daß so wie Gott gewollt hat, daß Feuer und Lust nach oben, Wasser und Erde nach unten gehen, daß die Sphäre sich im Kreise drehe u. s. w., so hat er auch gewollt, daß der Mensch freien Willen habe, daß seine Thaten ihm anheimgestellt seien, daß ihn niemand zwingen noch beschränke, als er selbst; durch den Verstand, den ihm Gott gegeben, thut er Alles, was er kann“.

2) Der zweite Einwand richtet sich gegen die Beschränkung der Allwissenheit Gottes, und wird widerlegt durch die dem Kelam entnommene Unterscheidung zwischen dem thätigen Wissen Gottes, durch das er schöpferisch auftritt, und dem accidentiellen Wissen von dem, was geschieht, aber nicht in Folge dieses Wissens geschieht. Isaak b. Schefsch RGA. Nr. 119: „Die Thätigkeit des Menschen folgt nicht aus dem Wissen Gottes von dieser Thätigkeit, bevor sie in die Erscheinung tritt, sondern sein Wissen folgt aus dieser Thätigkeit, die mit freiem Willen geschieht, von der möglicher Weise das Gegentheil geschehen konnte, wenn Gott auch davon wußte, ehe sie in die Erscheinung trat, so bleibt der Mensch bei seinem freien Willen, und das Wissen Gottes vollständig ohne Mangel und ohne dem Menschen seinen freien Willen zu entziehen. Vergl. Saadia Emunot a. a. O. More III, 20. §. Tefschuba Cap. 5. Alabat Tizchaf Cap. 21.

3) Var. הסוק בו.

4) Var. תדחה.

5) Vergl. Abr. b. David zu §. Tefschuba Cap. 5.

ohne gesündigt zu haben, weil er weiß, daß sie sündigen werden; so müßte der Mensch satt werden ohne: Speise, weil Gott weiß, daß er zu einer bestimmten Zeit satt werden wird. So würden die Mittelursachen und mit ihnen das Dasein der Mittelkräfte aufhören. — Das Wort Gottes an Abraham, als er ihn versuchte, hatte den Zweck, seinen Gehorsam aus der Kraft in die Wirklichkeit übergehen zu lassen; da dieser Gehorsam die Ursache seines Glückes war: „Weil du diese Sache gethan, . . . so will ich dich segnen“ (Gen. 22, 16). Da nun also die Ereignisse göttliche oder ein anderer der gedachten Theile sein müssen, und sie doch möglicher Weise alle göttlich sein könnten, so hat es die Masse vorgezogen, sie alle auf Gott zurückzuführen, weil dies den Glauben befestigen helfe. Aber freilich muß man Volk von Volk, Mann von Mann, Zeit von Zeit, Ort von Ort und Umstände von Umständen unterscheiden. — Es scheint nun, daß die göttlichen Ereignisse zumeist sich nur in einem besonderen Lande zutragen, nämlich im heiligen Lande und an einem besonderen Volke, den Israeliten, und in der Zeit und unter den Umständen, die damit zusammenhängen, nämlich den Geboten und Gesetzen, aus deren richtiger Befolgung alles Wünschenswerthe, aus deren Nichtbeachtung alles Leid folgt, und wo die zufälligen und natürlichen Umstände nicht helfen bei der Nichtbeachtung und nicht schaden bei Befolgung. Daher dienten die Israeliten jeder Religionspartei als eine Widerlegung derer, welche der Ansicht des Griechen Epikur folgten, daß nämlich alle Dinge dem Zufall anheimgegeben und in ihnen kein bestimmter Zweck sichtbar sei. Seine Schule hieß die

שהם עתידים לחטוא מבלתי שיהטאו והיה דין שישבע האדם מאין אכילה לידעת אלהים שהוא ישבע בעת פלוני ובטלו הסבות האמצעיות ואלו היו בטלות והיה מסחלק מציאות הכחות האמצעיות והיה מאמרו והאלהים נסה את אברהם על נכון להוציא עבודתו מן הכח אל הפועל להיות זה סבת טובתו כמו שאמר יען אשר עשית את הדבר הזה כי בך אברכך<sup>1</sup> ובעבור שהיו החרושים צריכים להיות אלהיים או וולחם מן החלקים והיה האפשר<sup>2</sup> שיהיו כלם אלהיים בחר ההטון ליחסם כלם אל האלהים להיות זה יותר חזק באמונה אך יש למכיר להכיר עם מעם ואיש מאיש והמן מומו ומקום ממקום וענינים מענינים אחרים<sup>3</sup> ויראה כי החרושים האלהיים לא נראו על הרוב כי אם בארץ מיוחדת והיא ארמת הקדש ובעם מיוחד והם בני ישראל ובזמן ההוא יעם הענינים ההם אשר נתלו בהם ממצות והקים נראה בסדורם כל מאווי לב ונראה בקלקולם כל רעה ולא הועילו הענינים המקריים והטבעיים דבר בשעת הקלקלה ולא היוקו בשעת הסדור<sup>4</sup> ועל כן היו בני ישראל טענה בכל אומה על האפיקורסים אשר ראו דעת אפיקורוס היוני באמרו כי כל הדברים הם נופלים במקרה

1) Nachmanides zu Gen. 22, 1: „Die Versuchung ist meiner Ansicht nach folgendermaßen zu verstehen: Die Handlungen des Menschen sind vollständig seinem freien Willen anheimzugeben, er kann sie thun oder unterlassen; von Versuchung kann man nur mit Rücksicht auf den Versuchten sprechen; der Versuchende (Gott) befiehlt nur die Sache von der Möglichkeit in die Wirklichkeit zu versetzen, damit er den Lohn der guten Handlung und nicht blos des guten Willens empfangen. Wisse, daß Gott den Gerechten prüft, wenn er von dem Gerechten weiß, daß er seinen Willen thut und wenn er seine Gerechtigkeit an's Licht bringen will, dann giebt er ihm eine Versuchung auf; aber die Bösen, die nicht gehorchen, prüft er nicht; alle Versuchungen in der Schrift sind zum Besten des Versuchten“.

2) Var. באשר.

3) Da der vulgäre Sprachgebrauch den Unterschied zwischen natürlichen u. f. w. Ursachen nicht genau beobachtet, und gern Alles auf Gott selbst zurückleitet, so sieht sich der Autor veranlaßt, die wirklich als göttlich zu bezeichnenden Ereignisse genau in's Auge zu fassen.

4) Vergl. oben II- 9 ff.

der Hedonisten, weil ihre Ansicht war, daß das Vergnügen das zu erstrebende Ziel, das absolute Glück sei. Der Befenner einer geoffenbarten Religion hingegen übt das Gebot in der Absicht, bei Gott geehrt zu sein, übergiebt alle seine Wünsche ihm und strebt nach Belehrung, wenn er ein Frommer, nach Wundern und Herrlichkeit, wenn er ein Prophet ist oder ein gottgefälliges Volk unter den in der Tora erwähnten Verhältnissen als Zeiten, Orter, Handlungen. Ein solcher achtet nicht auf die natürlichen und zufälligen Ursachen; denn er weiß, daß die bösen Einflüsse derselben von ihm abgewehrt werden, entweder durch Belehrung, in Folge deren er sich auf jenes Uebel vorbereitet, oder durch die Herrlichkeit, die ihn zur Zeit jenes Uebels umgiebt. Das Gute der zufälligen Ursachen ist auch dem Bösen nicht versagt, geschweige denn dem Frommen; aber das Glück der Bösen ist eben von den zufälligen und natürlichen Ursachen abhängig, und nichts wehrt ihr Unglück ab, wenn es kommt; aber die Frommen gedeihen in Folge jener Ursachen und sind auch vor deren bösen Folgen geschützt. Doch beinahe wäre ich von meinem Gegenstande abgekommen; ich kehre dahin zurück. David (F. II. i.) giebt eine dreigetheilte Ursache des Todes an: „Der Ewige könnte ihn schlagen“ — göttliche Ursache — „oder sein Tag kommt und er stirbt“ — natürliche Ursache — „oder er zieht in den Krieg und stirbt“ (1 Sam. 26, 10) — zufällige Ursache. Den vierten Fall, die Wahlursache, läßt er aus; denn kein Mensch, der bei Sinnen ist, wählt sich den Tod, und wenn auch Saul sich selbst tödtete, so that er es nicht, weil er sich den Tod erwählte, sondern um der Verhöhnung von Seiten des Feindes zu entgehen.

כי לא תראה בהם כונת מכוון וסיעתו נקראים בעלי ההנאה<sup>1</sup> כי סברתם כי ההנאה היא הכלית<sup>2</sup> המבוקשת והיא הטובה סתם ובקשת בעל התורה מן המצוה בה שיהיה נכבד אצלו מוסר כל חפציו אליו יתברך ומבקש למוד אם הוא חסיד או אותות או כבוד<sup>3</sup> אם הוא נביא או המון נרצה עם הענינים הנזכרים בחזרה מן העתים והמקומות והמעשים ואיננו משגיח בסבות הטבעיות והמקרייות וידע כי רעתם דהויה ממנו אם בלמוד שיהקדם לו בהצעה לרעה ההיא או בכבוד שיעשה לו בעת הרעה ההיא אך טובת הסבות המקרייות איננה נמנעת מן הרשע כל שכן מהחסיד וטובת הרשעים היא בסבות ההם המקרייות והטבעיות ואין דוחה לרעתם כשחבא אבל החסידים יצליחו בסבות ההם המקרייות<sup>4</sup> וחם בטוחים מרעתם וכמעט שלא אצא מכונית<sup>5</sup> ועתה אשוב ואומר<sup>6</sup> כי דוד ע"ה הביא שלשה חלקים בכבת המות ואמר כי ה' ינפנו והיא הסבה האלהית או יומו יבא ומת והיא הסבה הטבעית או במלחמה ירד ונספה היא סבה המקרית והנחת החלק הרביעי ר"ל המבחרית כי אין אדם שיש לו דעת בוחר במות ואע"פ ששאל המית את עצמו לא מבחרו המות<sup>7</sup> אך לדחות

1) בעלי הנאה (auch בני הנאה Moshe Zebef ed. Golbentz. S. 37 vergl. More III, 17 Anf.), arab. بنو النعمه; *Hodonoi*, die Schule des Epikur, die bekanntlich im Vergnügen das höchste Gut der Menschen fand. Vergl. Sota 47b: משרבו בעלי הנאה נתקעו הדברים ונתקללו המעשים ואין נוח. בעלים. S. Ez Chajim S. 304. Steinschneider im Orient 1842 Bbl. S. 195, dessen Fremdsprachl. Elemente S. 22.

2) Var. היא הכלית.

3) Vergl. I, 4. S. 28. IV, 3. 15. S. 317—330.

4) Dies Wort fehlt in Var.

5) Var. שמצא מענין בוננו.

6) Nach dieser Abschweifung kehrt der Meister wieder zu der obigen Einteilung der Ursachen zurück und sucht deren Richtigkeit aus der Schrift nachzuweisen.

7) Var. במות.



Ähnlich lassen sich diese Theile an der Rede nachweisen. Die Rede des Propheten, gerade wenn er vom heiligen Geist bekleidet wird, ist in allen Punkten göttliche Eingebung und dem Propheten gehört nicht die Wahl seiner Worte. Die natürliche Rede besteht in Winken und Bewegungen, wie sie dem Gegenstande, den man verständlich machen will, angemessen sind und zu denen der Mensch kommt ohne vorherige Verabredung, während die Sprachen, die auf Verabredung beruhen, aus beiden Theilen dem natürlichen und willkürlichen, bestehen. Die zufällige Rede ist die Rede der Wahnsinnigen in ihrem Wahnsinn; sie ist nach keinem Gedanken geordnet und verfolgt keinen bestimmten Zweck. Die auf Wahl beruhende Rede ist die des weissagenden Propheten, oder des Verständigen, der seine Rede nach Ueberlegung zusammenstellt und seine Worte wählt, wie sie seinem Zwecke zu entsprechen scheinen, und der nach Belieben jedes Wort mit einem andern vertauschen kann. Alle diese Dinge kann man auf dem Wege der Verkettung auf Gott zurückleiten, aber nicht als seine unmittelbare Absicht betrachten, denn sonst wären die Worte eines Kindes, die der Wahnsinnigen, die Rede eines Schönredners, die Pieper eines Dichters Worte Gottes, der doch darüber erhaben ist. Der Einwand des Trägen gegen den Thätigen, daß doch im Wissen Gottes schon vorher läge, was geschehen solle, ist nichtig. Denn demnach, wenn er zu mir sagte, daß das, was sein wird, unmöglich nicht sein kann, würde ich zu ihm sagen: das ist wahr, aber das hindert gar nicht, einen passenden Entschluß zu fassen, sich

התעוללות האויב כ<sup>1</sup> וכמו החלקים האלה בדבור כי דבור הנביאים בעת שלוששת אותם רוח הקדש בכל דבריהם מכוון מן הענין האלהי ואין לנביא דבר בבחירה מדבריו והדבור הטבעי הם הרמזים ותנועות הראויות לענינים שרוצים להליץ בעדם ומביאה הנפש אליהם בלעדי הסכמה קודמת אבל הלשוניות המוסכם עליהם<sup>2</sup> הם מורכבים מענינים טבעיים ובחירה והדבור המקרי הוא דבור המשוגעים בעת שגוענם לא יסודר ממנו ענין ולא יניע אל חפץ מכוון והדבור המבחרי הוא דבור הנביא בעת נבואתו<sup>3</sup> או דברי הדעתן המחשב המבחר<sup>4</sup> מליצתו ובוחר דבריו כפי שיראה שהוא ראוי לכוונתו ואלו היה רוצה היה מחליף כל דבר מהם כולתו ועוד אם היה רוצה היה מניח ענין ולוקח וולחו ויש ליחס כל החלקים האלה אל האלהים יחברך בדרך השתלשול לא שהם בכונה ראשונה ממנו ואם איננו כן דברי החינוך ודברי מטורפי הדעת ומליצת הדברן ושירי המשוור דברי האלהים יתעלה טכל זה אבל טענת העצל על הוריו באמרו כבר קדם בדעת אלהים מה שיהיה איננה טענה כי זה כמו אמרו אלו היה אומר לי כי אשר יהיה אי אפשר לו שלא יהיה אומר לו אמת הוא אבל לא חמנע

1) Ganz dieselbe Auffassung dieser Schriftstelle haben auch Abr. b. David: Emuna Ranta ed. Weil S. 97 (b. hebr. Text) und Abso Itarim IV, 21. — Der bei unserm Autor ausgesprochenen Ansicht gemäß wird auch in gesetzlicher Beziehung eine Selbsttötung wie die des Saul nicht als Selbstmord betrachtet. Jore Dea 345, 3. Bergl. Juchasin 47 a. Sim. Duran zu Abot 5, 22. Meor Enajim 14 a ed. Cassel.

2) Bergl. I, 54. S. 43. More II, 30. — Durch die Beschränkung עליהם המוסכם, über die man sich verständigt hat, wird die hebräische Sprache הברואה הנצורה ausgeschlossen, s. oben II, 72. IV, 25 S. 341.

3) Demnach muß also zwischen dem דבור הנביאים בעת שלוששת אותם וה"ק und dem דבור הנביא בעת נבואתו ein Unterschied gemacht werden, der sich indeß nur auf künstliche Weise herstellen läßt (wie Moscato und Brecher dies versuchen). Fast möchte man sich zu einer Emendation des Textes (etwa דבור הנביא שלא בעת נבואתו) veranlaßt sehen.

4) Var. מחבר.

mit Waffen gegen den Feind, mit Speise gegen den Hunger zu versehen, wenn es dir zur Ueberzeugung kommen wird, daß deine Rettung oder dein Untergang von den Mittelursachen abhängt. Eine derselben und zwar die stärkste, ist die Wahl des Fleißes und der Thätigkeit oder der Trägheit und Thatlosigkeit. Man kann mir nicht einwenden, daß es in seltenen Fällen und durch Zufall widerfährt, daß der Thätige untergeht und der leichtsinnige Thor gerettet wird; denn Sicherheit ist etwas ganz anders als Gefahr, und kein Verständiger flieht von einem sicheren an einen gefährlichen Ort, wie er dies von einem gefährlichen an einen sicheren thut. Wird Jemand an einem gefährlichen Orte gerettet, so nennt man dies einen außergewöhnlichen Fall, so wie man den, daß Jemand an einem sichern Orte den Tod findet, einen außernatürlichen nennt. Jedenfalls ist es Pflicht, die Thätigkeit zu erwählen; zu den Ursachen der Thätigkeit gehört die eben von mir ausgesprochene Ansicht, für den, der ihr zustimmt, sowie zu den Ursachen des Leichtsinns die entgegengesetzte Ansicht. Alles geht in Verfertigung auf Gott zurück. Was aber unmittelbare Bestimmung Gottes ist, wie Wunder und Herrlichkeit, bedarf bald der Mittelursachen nicht, bald bedarf es ihrer, wie die Rettung des Moses vom Hungertode während der vierzig Tage, da er keine Speise vorrätig hatte, der Untergang des Heeres des Sanherib ohne sichtbare Ursache, sondern durch göttliche Ursachen, die eben für uns keine Ursachen sind, da wir sie nicht kennen. Wenn man von ihnen sagt, daß Vorbereitung in Beziehung auf sie nichts nütze, so ist dies wohl wahr; indess können die geistigen Vorbereitungen, die Geheimnisse der Tora für den, der sie kennt und zu gebrauchen weiß, nützen durch Herbeibringung des Guten und Entfernung des Bösen. Richtet nun der Mensch seine Thätigkeit auf die Mittelursachen und überläßt mit vollkommenem Herzen Gott das, was ihm selbst verborgen ist, so wird es ihm gut ergehen und kein Schaden sich ereignen; aber sich in eine offenbare Gefahr begeben aus Vertrauen auf Gott fällt in den Bereich des: „Thu sollt den

הטענה הואת שיקח האדם העצה הטובה ותזמן כלי מלחמה לאויבך והמוזן לרעבונך כאשר יחברך לך כי הצלחך או אבדתך אינם נגמרים כי אם בסבות האמצעיות ומכללם אך החוקה שבהם שתבחר בוריות ובהשתדלה או בעצלה ובעכוב ואל תטעון במה שיקרה למעטים ובעתות מעוטות ובדרך המקרה מאבד המשתדל והנצל המופקר הפתי כי שם הבטחה יש לו ענין מוכן בלתי ענין שם הסכנה ואין דעתן בורח אל מקום הסכנה ממקום הבטחה כאשר הוא בורח ממקום הסכנה אל מקום הבטחה ומה שיקרה במקום הסכנה מן ההצלה יאמר כי הוא נפלא<sup>1</sup> ומה שיקרה במקום הבטחה ממיחה<sup>2</sup> יאמר שהוא דבר חוץ לטבע והבחירה בהשתדלות חובה ומסבות השתדלות עצתי ואת למישיאמין בה ומסבות ההפקר העצה שהיא סותרת העצה הואת והכל שב בהשתלשלות אל האלהים אך אשר יהיה בגיורה גרידא הוא הכבוד והאותות וזה אין מצריך אל סבות אמצעיות ואפשר שצריך אליהם כהצלח משה מן הרעב ארבעים יום מבילי הכנת מזון ואברן עם סנהריב מבלי סבה נראית אך בסבות אלהיות אינאצלנו סבות מפני שאין אנו יודעים אותם ובהם יאמר כי לא יועיל בהם ההורמנות והוא אמת אבל הוימונים הנפשיים והם סודות התורה למי שידעם והתחכם בהם<sup>3</sup> הם מועילים מביאים הטוב ודורחים הרע וכאשר ישתדל האדם בסבות האמצעיות אחר שימסר אל האלהים במה שנעלם ממנו בלב שלם ימצא טוב ולא יחטיא אבל הכנסו בסכנה הגמורה לבטחוננו

1) Var. דבר חדש.

2) Var. מן הצד.

3) Statt אמת כל מאמנות. Var. שידעם והתחכם בהם.

„Ewigen nicht versuchen.“ Wenn man sagt, daß es etwas Eitles sei, Jemandem einen Dienst zu befehlen, während man doch weiß, ob er gehorham oder ungehorham sein werde, so ist zu erwidern, daß das nichts Eitles ist. Wir haben schon früher erklärt, daß Ungehorsam und Gehorsam nur aus Mittelursachen hervorgehen, daß also die Ursache des Gehorsams von Seiten des Gehorchenden in dem Befehl des den Gehorsam Befehlenden liegt, obgleich dieser vorher gewußt, daß er gehorchen und daß die Ursache seines Gehorsams das Hören auf seine Zurechtweisung ist. Eben so hat er vorher gewußt, daß der Ungehorsame nicht gehorchen werde, auch durch Mittelursachen, als Umgang mit Bösen, Ueberwiegen schlechter Säfte, Neigung zu Wollust und Müßiggang, und daß seine Zurechtweisung diesen Ungehorsam vermindere, wie es ja allgemein anerkannt ist, daß Zurechtweisung ihren Eindruck auf die Seele keinesfalls verfehlt; der Ungehorsame empfindet doch etwas von der ihm gewordenen Zurechtweisung, und sei es auch wenig; noch mehr findet dies bei einer Menge statt, unter der doch gewiß Einige sind, die sie annehmen; so daß sie also Nutzen hat und nichts Eitles ist.

Der erste der Grundsätze, durch welche diese Lehre befestigt wird, ist der Glaube an eine erste Ursache; daß diese ein weiser Schöpfer sei, der nichts ohne Grund thut; dessen Werke alle mit Weisheit geordnet, und in denen nichts verfehlt ist. Dies wird in der Seele befestigt durch Betrachtungen der großen Schöpfung und dessen, was davon in der Seele des Betrachtenden Wurzel gefaßt, so daß er den Glauben hat, es sei in den göttlichen Werken nichts verfehlt; sollte ihn etwas dergleichen so erscheinen, so leidet sein Glaube nicht darunter, sondern er schreibt es der Beschränktheit seiner Seele und seiner geringen Einsicht zu.

Zweiter Grundsatz: Der Glaube an Mittelursachen, und daß sie nicht selbstthätig, sondern eben nur Ursachen, gleichsam Material oder Werkzeuge sind. Samen und Blut sind das Material für Bildung eines Menschen, zusammen-

באלהים נכנס תחת ולא תנסו את ה' אבל המאמר בשוא בצווחו בעבודה למי שקדם בדעתו שימירו או שיעבדו איננו שוא כי כבר הקדמנו וביארנו כי המרי והעבודה לא יגמרו כי אם בסבות האמצעיות והיתה סבת עבודה העובד הצווי בעבודה וכן קדם בידעתו שהוא עובד ושסבת עבודתו שמוע תוכחתו וכן קדם בדעתו מרי המטרה בסבות האמצעיות אם בחברת הרעים או בחבורת מוגרע או נמות אל התענוג והמנוחה ותוכחתו לו מקל ממריו כי מן המפורסם כי לתוכחת רועם בנפש על כל ענין וכי המטרה תתפעל נפשו לשמע התוכחות אפילו מעט ההפעלות כל שכן כשתהיה התוכחת להטון כי יש בהם עכ"פ מקבל וכבר הועיל ואינו שוא:

תחלת ההקדמות<sup>1</sup> אשר בהם קיום<sup>2</sup> העצה הוצא ההודאה בסבה הראשונה ושהוא עושה וחכם<sup>3</sup> ושאין במעשיו שוא אך כלם בחכמה וסדור אין בהם קלקול וכבר החייש בהם כנפשות בחתבונן ברוב הבריאה ומה שנשחרש ממנה בנפש המשחכל עד שהאמין שאין במעשיו קלקול ואם יראה במקצתם לא תחלקלל אמונתו בעבור זה אבל ייחסהו אל סכלות נפשו ומיעוט הבנתו<sup>4</sup>:

וההקדמה השנית ההודאה בסבות אמצעיות אך אינם פועלות אבל הם סבות על דרך החומר או על דרך הכלים כי השכבת רוע והדם חומר

1) Die sechs Grundsätze, die der Autor hier folgen läßt, enthalten ein Résumé von den in diesem Paragr. ausgeführten Ansichten über Willensfreiheit.

2) Var. תקן.

3) Var. חכם.

4) Vergl. oben III, 11. S. 207 ff.

geführt durch die Zeugungsglieder, während die Geister und Kräfte die Werkzeuge sind, die sie nach dem Willen Gottes bearbeiten, und des Menschen Gestalt, Maß, Wachstum und Ernährung vollenden, sogar bei dem von Gott unmittelbar Geschaffenen sind Mittelursachen notwendig, wie bei dem Staub, aus welchem der erste Mensch gebildet wurde. Also die Annahme von Mittelursachen ist durchaus notwendig.

**Dritter Grundsatz:** Gott giebt jedem Stoffe die beste und vollkommenste Form, die er annehmen kann; Er, der Allgütige, entzieht keinem Dinge seine Güte, Weisheit und Fürsorge. Seine Weisheit am Floh und an der Mücke z. B. ist nicht geringer als seine Weisheit in der Anordnung der Sphären; die Verschiedenheit der Dinge beruht eben in ihren Stoffen; du kannst nicht sagen: Warum hat er mich nicht zum Engel gemacht? so wenig wie der Wurm: Warum hat er mich nicht zum Menschen gemacht?

**Vierter Grundsatz:** Der Glaube, daß es unter den Wesen höhere und niedere Stufen giebt. Alles, was Empfindung, Wahrnehmung, Sinne hat, steht über dem, was dieses nicht hat, weil es der Stufe der ersten Ursache, welche der Verstand selbst ist, näher steht. Die niedrigste Pflanze steht auf einer höheren Stufe als das edelste Mineral, das niedrigste Thier höher als die edelste Pflanze, der niedrigste Mensch höher als das edelste Thier, und eben so der niedrigste der Bekenner der göttlichen Lehre höher als der edelste der Völker, bei denen diese Lehre nicht ist. Denn die von Gott ausgegangene Lehre verleiht den Seelen das Thun und die Beschaffenheit von Engeln; etwas was sich nicht durch Erlernung erreichen läßt. Der Beweis dafür ist, daß die anhaltende Beschäftigung mit den von der Lehre gebotenen Werken zur Stufe

لأדם وأبني الخورة محبرين  
والتوراة والكلمات كل من  
بنيهم بحسب الألهام ويغير  
علمهم وكونهم وكونهم  
تتبعهم ليس شريكاً في  
كفرهم الذي هو<sup>2</sup> حوتهم  
وأي אפשר שלא להורות  
בסבות  
אמצעים:

והקדמה השלישית כי הבורא  
יחבר נתון לכל חומר הטובה  
שבצורות שאפשר לו לקבל והמחוקת  
שבהם ושהוא יחבר כמיטב לא ימנע  
חנינו וחכמתו והנהגתו מדבר וכי  
חכמתו בפרעוש ובחוש על הדמיון  
איננה מקצרת מחכמתו בסדר  
הגלגלים אך התחלפו הדברים מהמח  
חמריהם ואין לך לאמר למה לא  
בראני מלאך כאשר אין לחולעת  
לאמר למה לא בראני אדם:<sup>3</sup>

והקדמה הרביעית החזרה  
כי למציאות מדרגות עליונות  
ותחתונות וכל מה שיש לו חרגש  
והשגה<sup>4</sup> וחוש מעולה מאשר אין לו  
זה בעבור קורבתו ממדרגת הסבה  
הראשונה אשר הוא השכל בעצמו וכי  
הפחות שבצמח יותר מעולה ממדרגת  
מן המעולה שבמוצאים והפחות  
שבבהמה יותר מעולה במדרגת מן  
המעולה שבצמח והפחות שבאדם  
יותר מעולה במדרגת מן המעולה  
שבבהמה וכן הפחות שבבני תורה  
האלהים יותר מעולה במדרגת מן  
המעולה שבאומות שאין בהם<sup>5</sup> תורה  
האלהים כי התורה שהיא מאת  
האלהים מקנה חנפשות מנהג  
המלאכים ותכונתם וזה מה שאין

1) D. h. bei einem von Gott selbst bei der Schöpfung hervorgebrachten Gegenstand.

2) Var. היה.

3) Vergl. I, 68. S. 49. III, 17. S. 218, IV, 25. S. 350.

4) Var. השגה והרגש.

5) Var. להם.

der Prophetie führt als zu derjenigen menschlichen Stufe, die Gott am nächsten ist. Also ist der ungehorsame Bekenner der Lehre besser als der, welcher die Lehre nicht bekennt, denn die Lehre Gottes hat ihm engelhaftes Thun verschafft, durch das er die Stufe der Engel betreten; wenn auch sein Ungehorsam ihn getrübt und ihm Schaden bereitet hat, so sind doch noch Spuren geblieben, und es lebt in ihm dann noch das Verlangen danach; aber wenn man ihm die Wahl freistellte, würde er sich nicht die Stufe eines der Lehre Fremdgebliebenen erwählen, gerade wie ein kranker, von Schmerzen heimgesuchter Mensch, dem man die Wahl ließe, ein Pferd oder ein Fisch oder ein Vogel voll Lust ohne Schmerz zu sein, aber ohne den Verstand, der ihn der göttlichen Stufe nahe bringt, diesen Tausch nicht eingehen würde.

**Fünfter Grundsatz.** Empfängliche Seelen nehmen einen Eindruck von einer erhaltenen Zurechtweisung an, wenn diese in annehmbaren Dingen besteht. Eine wahrhafte Zurechtweisung hat jedenfalls Nutzen; bringt sie auch den Ungehorsamen nicht von seinem Wege ab, so fällt doch eine Funke jener Zurechtweisung in seine Seele und er steht die Schlechtigkeit seiner Handlung ein. Und das ist schon der Anfang der Besserung und der Eingang zu derselben.

**Sechster Grundsatz.** Der Mensch findet in seiner Seele das Vermögen das Böse zu thun oder zu lassen, innerhalb der ihm möglichen Dinge. Was ihm hierbei fehlt, das fehlt ihm nur, weil ihm die Mittelursachen fehlen oder unbekannt sind. Als Beispiel diene ein Herrscher, der ein Volk nicht zu leiten, d. h. nicht zu regieren versteht, das fehlt ihm also; hätte er aber die Mittelursachen und verstände, sich ihrer zu bedienen, so würde sein Wille vollendet werden, wie desjenigen, bei

משיגים אותו בלמוד והראיה על זה כי ההחמדה על מעשה החורה תהיא מביאה אל מדרגות הנבואה אשר היא הקרובה שבמדרגות האנושיות אל האלהים אם כן בעל החורה הממרה טוב מאשר אין לו תורה כי היא כבר הקנתהו תורת האלהים<sup>1</sup> מנהג מלאכות השקפה<sup>2</sup> בעל מדרגות המלאכים אע"פ שמריו בלבד אותו עליו והפסידו נשאר לו ממנו רשקים ונשאר באש הכוסף אליו אבל אם היו נותנין לו הבחירה לא היה בוחר שיהיה במדרגה מי שאין לו תורה כאשר האדם כאשר יחלה<sup>3</sup> ויעונה במכאוביו אלו היו נותנין לו הבחירה שיהי' סוס או דג או עוף מתענג בלי מכאוב ויובדל בינו ובין השכל אשר יקרהו אל מדרגות האלהות לא הי' בוחר בו: וההקדמה החמישית כי נפשות השומעים מקבלות רושם לחוכחת המוכיח כאשר תהיה בדברים מקובלים ולחוכחת באמת עכ"פ תועלת ואם איננה משיבה הממרה מעשות הרע יקרה בנפשו חוכמת ההוא רע וזה חלק ורואה כי המעשה ההוא רע וזה חלק מן החשובה והתחלה לה בו:

וההקדמה הששית כי האדם מוצא מנפשו יכולת לעשות<sup>4</sup> הרעועובו העניינים<sup>5</sup> אשר הם אפשר לו ומה שנמנע ממנו לא נמנע כי אם להעדר הסבות האמצעיות או לסכלות האדם בהם והדמיון בזה רש נכרי איננו יודע להנהיג רוצה למשול בעם וזה נמנע ממנו ואלו היו נמצאות הסבות האמצעיות ויהיה הוא חכם להחמק

1) Man denke an den bekannten Grundsatz Sanh. 44 a. אע"פ שחטא ישראל הוא

2) השקפה ist vielleicht als Derivat von משקף in der Bedeutung von darauf treten, hinauffsteigen zu nehmen.

3) Var. כשיחלה.

4) Var. עשות oder בעשות.

5) Var. בעניינים.

dem diese Ursachen vorhanden und bekannt sind und der sie leitet, indem er sein Haus, seine Kinder, seine Diener leitet, und noch mehr seine Glieder, die er bewegt, wie er will, redet; worüber er will; noch weiter: über seine Urtheils- und Einbildungskraft, um sich Nahes und Fernes, wann und in welcher Weise er will, vorzustellen. Denn er beherrscht die Mittelursachen. Daher kann der Schwache den Starken in dem Spiele, welches Schach, arabisch Satrendsch genannt wird, nicht besiegen, und man kann nicht von Glück oder Unglück des Schachkönigs im Schachkriege sprechen, wie man vom Kriege zweier Könige sprechen kann. Denn die Ursachen die den Schachkönig und den Schachkrieg treffen, liegen offen da, der Kluge gewinnt immer durch sein Spiel, hat keine natürliche Ursache zu fürchten und zu berücksichtigen, eben so keine zufällige Ursache. Freilich kann ungewöhnlicher Weise ihm etwas entgehen, aber dies Entgehen ist eben Beschränktheit, wie gesagt. Bei allem dem ist Alles auf die erste Ursache auf die gedachte Weise zurückzuführen. Jedenfalls gehört der unmittelbaren Absicht die Geschichte der Israeliten, so lange die Eschchina unter ihnen war. Bei späteren Ereignissen tritt Zweifel ein, und es bleibt dem Herzen der Glaubenden überlassen, Ereignisse unmittelbarer Einwirkung Gottes, oder die Ursachen in den Sphären oder im Zufall zu suchen. Ein entscheidendes Argument fehlt. Am besten ist, Alles auf Gott zurückzuführen, besonders große Ereignisse, als Tod, Sieg, Kriege, Glück, Mangel und dgl.

בהם היה נגמר רצונו<sup>1</sup> במי שסבחו ונמצאות וידעם וינהיגם ממה שמושל בכיתו ובבניו ובעבדיו ויותר מזה אבריו יניעם כאשר ירצה וידבר במה שירצה ויותר מזה מחשבתו ודמיונו יצטייר לו הקרוב והרחוק בעת שירצה ועל הענין שירצה כי הוא מושל בסבוחיו האמצעיות ועל כן לא יתכן שינצח החלש את החזק בשחוק האשק"אקש הנקראת שט"רנג<sup>2</sup> בערבי ולא יאמר ההצלחה ורוע מול ארדשיר<sup>3</sup> במלחמת האשקאקש כאשר יאמר במלחמת שני המלכים הנלחמים כי סבות הארדשיר ומלחמת שט"רנג נמצאות כלם וינצח החכם בהנהגתו תמיד ולא יירא סבה טבעית שצריך להתנות בה ולא סבה מקרית אלא בעת נכרי מחמת התעלמות והתעלמות נכנס בסכלות כאשר אמרנו ועם כל זה הכל מיוחס אל הסבה הראשונה בדרכים הנזכרים אך אל הכונה הראשונה כהדושי בני ישראל כל ימי היות השכינה בתוכם אבל אחר כן הענין מסופק אלא בלכות המאמינים האם החדושים בכונה ראשונה מן האלהים או בסבות גלגלים או מקרים ואין טענה פוסקת אך הטוב שיוחס הכל אליו יחברך כל שכן הדברים הגדולים כמות והנצח המלחמות וההצלחה והחסרון והדומה לזה:

1) Var. fehlt zu: כאשר נגמר רצונו.

2) שטרנג (nicht שטרונ, wie alle früheren Ausgaben haben), سَطْرَنْج persisches Wort, das

Schachspiel; אשקאקש ist die romanische Form, die sich u. A. auch bei Kaschi Ketub. 61 b findet. — Dies Spiel ist eben hier als ein solches gewählt, das dem Zufall gar keinen Raum läßt.

3) Statt ארדשיר (wie die Ausgaben haben) ist ארדשיר zu lesen; Ardschir ist der Name des persischen Königs, unter dem und auf dessen Veranlassung das Schachspiel erfunden sein soll, und es ist wohl hier der Schachkönig darunter verstanden. Ueber ארדשיר und ארדשיר im Talmud siehe Landau's Ansch IV, S. 1060. Jung Zeitschrift S. 377; vergl. Esodi bei Moscato 125 d; über Schachlit. bei den Juden Orient 1840. Fbl. Nr. 4 u. Nr. 9. Steinschneider Bibl. Hebr. Vol. I, S. 604 u. 684. — Var. hat gar nicht ארדשיר sondern beide Mal השטרונ במלחמתו.

## Schluß des Buches.

## חתימת הספר

21. Meister. Ueber Solches und Aehnliches ist es recht zu forschen; über die Beschaffenheit der göttlichen Gerichte an seinen Dienern, über die Art, wie sie der Prophet (J. ü. i.) betrachtet, als: Er gedenkt die Schuld der Väter an den Kindern seinen Feinden, thut Gutes bis in's tausendste Geschlecht seinen Lieben; die Abwägung einer jeden Sünde gegen ein jedes Vergehen, je nachdem dies in der Schrift und den Worten unserer Lehrer besprochen wird; was sich durch Reue gut machen läßt und was nicht; die Bedingungen der Reue; welche Leiden als Prüfung und Versuchung, und welche als Strafe für ein früheres Vergehen über den Menschen kommen; in wie weit hierbei eine Vergeltung in diesem oder in jenem Leben, oder die Sünden der Väter mit in Betracht kommen; und ebenso beim Glück, ob es eine Folge von eigener Frömmigkeit, oder von Frömmigkeit der Väter, oder ob es als Prüfung und Versuchung komme. Oft können auch diese Gesichtspunkte gemischt oder noch andere mitwirken, deren Verstandniß tief liegt, und bei denen die Ursachen des Leidens der Frommen und des Glücks der Bösen nur mit Mühe erforscht wird. Was nicht zu erforschen ist, das überlasse man der göttlichen Einsicht und Gerechtigkeit; muß doch der Mensch schon bei den offenliegenden Ursachen seine Beschränktheit zugeben, um wie viel mehr bei den verborgenen. Kommt man bei seinen Forschungen zum höchsten Wesen und zu den dasselbe betreffenden Eigenschaften, so zieht man sich zurück, denkt sich dieselben verhüllt von einem Vorhange glänzenden Lichts, welches die Augen blendet, und die Wahrnehmung in Folge unserer beschränkten Sehkraft und Einsicht, nicht aber aus eigenem Mangel und Nichtvorhandensein verhindert; das göttliche Wesen selbst ist so leuchtend und offenkundig, vorzüglich

כ"א אמר החבר זה והדומה לו החקירה עליו טובה ועל איכות דיני האלהים בעבדיו ותלותם במה שתלאת הנביא עליו השלום מן פוקד עון אבות על בנים לשונאיו ועושה חסד לאלפים לאוהביו ושקול עון ועון עם עונש ועונש ממה שבא במקרא ובדברי רבותינו<sup>1</sup> ומה שמשכיבין אותו בחשוכה ומה שאין משיבין ותנאי החשוכה<sup>2</sup> ומה שיבא מן הצרות על דרך הבחינה והנסיון ועל דרך הפרעון מעון שקדם ועל דרך<sup>3</sup> החסירה בעולם הזה ועל דרך החסירה בעולם הבא או בעבור עון אבות ומה שיבא מן הטובות לזכות שקדם או בעבור זכות אבות או לבחינה ונסיון והסוג הפנים האלה וזולתם ממה שדעתם עמוקה<sup>4</sup> ואפשר שיגלה בחקירה ברוב הסבות כצדיק ורע לו רשע וטוב לו ומה שאיננו נגלה יסמרו בו הענין אל דעת האלהים ועדקות' ויורה האדם סבלותו בסבות האלה הנגלות כל שכן הנסתרות וכאשר יגיע בדבריו אל העצם הראשון ומה שהתחייב בו מן המדות יבדל מהם ורואה בעדם מסך אור בהיר מנצח הראות וימנע ממנו השינוי בעבור קצת<sup>5</sup> ראותנו ודעתנו לא בעבור הסתרו והחסרו כי הוא בהיר ונגלה ומפורסם ביותר אצל בעלי הראות הנבואיות משיצטרכו<sup>6</sup> אל הבאת ראיה ותכליתנו מהכרח אסתחור שנכיר בטבעיות מה שלא היה סבה

1) Zu Abot 2, 1: „denn du kennst nicht den Lohn der Gebote“ macht Maimonides darauf aufmerksam, daß bei den Verboten fast immer die Strafe, bei den Geboten aber höchst selten der Lohn angegeben sei. Vergl. auch S. Teshuba Cap. 3.

2) Vergl. S. Teshuba 4, 1 ff., wo Maim. 24 Dinge aufzählt, welche die Buße verhindern.

3) Hier haben wir aus Var. zugefügt.

4) Var. וביאור עמוק.

5) Var. קוצר.

6) Var. נצטרכו.

denen, welche mit prophetischem Gesicht begabt sind, daß sie das Bedürfnis eines Beweises gar nicht empfinden. Das höchste uns erreichbare Ziel ist die Betrachtung der Naturthätigkeit, um das, was in der Natur keine Ursache findet, einer unförperlichen Ursache zuzuschreiben, und zwar einer göttlichen, (wie Galen von der bildenden Kraft sagt, und ihr den Vorrang über alle Kräfte einräumt, indem er der Ansicht ist, daß sie nicht Folge der körperlichen Mischung, sondern einer göttlichen Thätigkeit ist), und der Wunder, wo wir die Substanzen sich verwandeln, die Naturgesetze sich verändern und noch nicht Dagewesenes ohne künstliche Mittel entstehen sehen. Darin liegt der Unterschied zwischen dem, was durch Moses und dem, was durch die Zeichendeuter mittelst ihrer Zauberkünste geschah, denen man bei gehöriger Nachforschung ihre künstlichen Mittel hätte nachweisen können. So sagt Jeremias: „Eitles sind sie, irreleitende Werke, zur Zeit der Prüfung werden sie zu nichts.“ (Jer. 10, 15), d. h. wenn man sie untersucht und ihnen nachgeht, so werden sie, wie etwas Verfälschtes, für nichtig erkannt, während die göttliche Thätigkeit, je mehr man ihr nachforscht, für lauterer Gold erkannt wird. Ist man auf diese Stufe gelangt, so kann man in Wahrheit sagen, es gebe ohne Zweifel eine unförperliche Thätigkeit, welche die Gesamtheit des Körperlichen leitet; und da unsere Geisteskräfte zu schwach sind, um jene zu erforschen, so wollen wir Gottes Wirkungen be-

דבר<sup>1</sup> מן הטבעים וניחסוהו אל כח בלתיגשמי אבל כח אלהי כאשר אמר גאלינום בכח המצייר וישים לו יתרון על שאר הכחות ורואה שאינו מחמת המוג אבל לענין האלהי<sup>2</sup> ובאותות<sup>3</sup> שאנחנו רואים בהפוך עין העצמים<sup>4</sup> ושנוי המנהגים ובריאח נמצאות לא היו מבלי תחבולה קודמת וזהו ההפרש [בין]<sup>5</sup> מה שנעשה על ידי משה ובין מה שעשו ההרטומים בלטיהם אשר אם היו מחפשים עליהם היו מוצאים התחבולה<sup>6</sup> כמו שאמר ירמיה הכל מה מעשה העתועים בעת פקודתם יאבדו ר"ל אם חפקר' ותחפש עליהם יהיו לאפס כדבר המווייף<sup>7</sup> והענין האלהי כל אשר תחפש עליו תמצאהו כוהב הנקי וכאשר יגיע אל המדרגה הואת נאמר כי יש שם בלי ספק ענין שאינוגשמימנהיג כלל הגשמיית ודעתנו<sup>8</sup> נלאות מחקור עליו אם כן נבחן בפעליו יתברך ונעמר מספר עצמו כי אלו היו<sup>9</sup> משיגים אמתתו היה

1) Var. שכן בו מכה מאומה.

2) Gersonides Milchamot V, 3, im Namen des Ibn Roschd: „Darin unterscheiden sich die Kräfte, die das Werden veranlassen und welche bei den Ärzten die bildenden heißen von den natürlichen Kräften, die in den thierischen Körpern sind, daß diese nach Art des praktischen Verstandes ihre Thätigkeit ausüben, weil sie mit eigenthümlichen Werkzeugen und an bestimmten Gliedern arbeiten, während die bildende Kraft sich an kein bestimmtes Glied bindet. Darum sagt Galenus: Ich bin im Zweifel ob diese Kraft der Schöpfer ist oder nicht, aber sie wirkt nur durch die Wärme, welche im Samen ist, nicht als ob sie dessen Form wäre, wie die Seele, welche die Form in der Elementarwärme ist, sondern sie ist darin eingeschlossen, in einer Weise wie die Seele in den himmlischen Körpern eingeschlossen ist; darum stellt Aristoteles diese Kraft sehr hoch“ u. s. w.

3) Das Wort entspricht dem בטבעיה oben, und ist das zweite, was zu verstehen dem Menschen möglich ist.

4) Var. בהפך.

5) Var. haben wir aus Var. zugelegt.

6) Vergl. oben I, 49. S. 42.

7) Die beiden Wörter fehlen in Var.

8) Var. ודעתנו.

9) Var. היינו.



trachten, und davon absteigen, ihn selbst zu definiren; könnten wir ihn erfassen, so wäre das eine Unvollkommenheit an ihm. Auf die Reden der Philosophen, welche in der göttlichen Welt Stufen annehmen, haben wir nicht zu achten; für uns ist Alles, was über die Körperlichkeit hinausgeht, göttliche Stufe, und nur Gott leitet alles Körperliche. Zu der Annahme mehrerer Gottheiten sind die Philosophen durch ihre Untersuchungen über die Bewegungen der Sphäre gekommen, deren sie mehr als vierzig zählten, und bei deren Bewegung sie je eine besondere Ursache annahmen; und da sie nun weiter erfahen, daß jene Bewegungen willkürliche, nicht nothwendige oder natürliche seien, so folgerten sie, daß jede Bewegung von einer Seele ausgehe, daß jede Seele einen Geist habe, und dieser Geist ein von der Materie gesonderter Engel sei. Diese Geister nannten sie Götter, Engel, secundäre Ursachen und so noch andere Namen; die unterste uns nächstliegende Stufe ist der Verstand, von dem sie sagen, daß er die untere Welt leite, nach ihm der materielle Verstand, dann die Seele, dann die vegetativen und vitalen Kräfte und die jedes einzelnen Gliedes. Das sind alles spitzfindige Grübeleien, denen die Wahrheit abgeht, und wer sich ihnen hingiebt, wird jedenfalls ein Epikuräer. Wir verwerfen auch den Beweis, den sich die Karaiten aus dem Befehle Davids an seinen Sohn: „Und nun, Salomo, mein Sohn, erkenne den Gott deines Vaters und diene ihm“ (1 Chron. 28, 9) dafür entnehmen, daß man Gott erst vollständig erkennen müsse, ehe man dessen Dienst als Verpflichtung erkenne; vielmehr ermahnte er ihn, sich auf seinen Vater und

zu verlassen, und nicht zu forschen, und die Sphären der Philosophen, welche in der göttlichen Welt Stufen annehmen, haben wir nicht zu achten; für uns ist Alles, was über die Körperlichkeit hinausgeht, göttliche Stufe, und nur Gott leitet alles Körperliche. Zu der Annahme mehrerer Gottheiten sind die Philosophen durch ihre Untersuchungen über die Bewegungen der Sphäre gekommen, deren sie mehr als vierzig zählten, und bei deren Bewegung sie je eine besondere Ursache annahmen; und da sie nun weiter erfahen, daß jene Bewegungen willkürliche, nicht nothwendige oder natürliche seien, so folgerten sie, daß jede Bewegung von einer Seele ausgehe, daß jede Seele einen Geist habe, und dieser Geist ein von der Materie gesonderter Engel sei. Diese Geister nannten sie Götter, Engel, secundäre Ursachen und so noch andere Namen; die unterste uns nächstliegende Stufe ist der Verstand, von dem sie sagen, daß er die untere Welt leite, nach ihm der materielle Verstand, dann die Seele, dann die vegetativen und vitalen Kräfte und die jedes einzelnen Gliedes. Das sind alles spitzfindige Grübeleien, denen die Wahrheit abgeht, und wer sich ihnen hingiebt, wird jedenfalls ein Epikuräer. Wir verwerfen auch den Beweis, den sich die Karaiten aus dem Befehle Davids an seinen Sohn: „Und nun, Salomo, mein Sohn, erkenne den Gott deines Vaters und diene ihm“ (1 Chron. 28, 9) dafür entnehmen, daß man Gott erst vollständig erkennen müsse, ehe man dessen Dienst als Verpflichtung erkenne; vielmehr ermahnte er ihn, sich auf seinen Vater und

1) Var. ובתנועה (richtiger בתנועה).

2) Nach Maim. More II, 4 beträgt die Zahl der Sphären bei Aristoteles 50 (vergl. auch Ez Chajim S. 38), S. Jesode ha-Tora 3, 5 giebt er aber die Zahl derjenigen Sphären, die die ganze Erde umkreisen auf 18, und der kleinen (Epicykel) auf 8, zusammen also auf 26 an. Diese 18 sind (nach der Berechnung des פירוש zu Jesode ha-Tora 3, 5): 3 am Monde, nämlich 1) *القمر*, 2) *الشمس*, 3) *الزهرة*, 4) *المريخ*, 5) *ال木星*, 6) *الเสาร์*, 7) *الشمس*, 8) *القمر*, 9) *الزهرة*, 10) *المريخ*, 11) *الشمس*, 12) *القمر*, 13) *الزهرة*, 14) *المريخ*, 15) *الشمس*, 16) *القمر*, 17) *الزهرة*, 18) *المريخ*. f. oben IV, 25. S. 348, Anm. 8) *circulus circumferens*, 2) *גלגל הנושא*, 3) *גלגל הנושא*, 4) *גלגל הנושא*, 5) *גלגל הנושא*, 6) *גלגל הנושא*, 7) *גלגל הנושא*, 8) *גלגל הנושא*, 9) *גלגל הנושא*, 10) *גלגל הנושא*, 11) *גלגל הנושא*, 12) *גלגל הנושא*, 13) *גלגל הנושא*, 14) *גלגל הנושא*, 15) *גלגל הנושא*, 16) *גלגל הנושא*, 17) *גלגל הנושא*, 18) *גלגל הנושא*. f. oben IV, 29. S. 362, Anm. 4) habe die Sonne gar keinen, Merkur und Venus je zwei, die andern vier Planeten je einen.

3) Dieser letzte polemische Seitenblick auf die Karaiten betrifft die schon einmal (V, 16) besprochene Richtung dieser Sekten, zu dogmatistiren was der Autor mehre Male als das *השגות* (השגות) tabelte. Als Stütze für diese Thätigkeit gebrauchen die Karaiten nicht bloß die beiden hier angeführten Schriftstellen (mit deren erster Ahron b. Elia Ez Chajim S. 2 sein Werk einleitet)

die Alten überhaupt zu stützen, an den Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's zu glauben, an denen er die gegebene Verheißung erfüllte, indem er ihre Nachkommen vermehrte, ihnen das Land Kanaan gab, und seine Schechina unter ihnen wohnen ließ, und dgl. mehr. Ähnlich heißt es: „Götter, die sie nicht erkannten“ (Deut. 29, 25) und „die ihr nicht kanntet“ (Deut. 13, 3), womit nicht das eigentliche Kennen derselben gemeint ist, sondern daß man von ihnen weder Gutes noch Böses gesehen, also weder auf sie vertrauen noch sie fürchten dürfte.

22. Nachher ereignete es sich, daß der Meister beschloß, das Land Rufar zu verlassen, um nach Jerusalem zu wandern. Dem König von Rufar war die Trennung von ihm leid, er sprach mit ihm darüber und sagte zu ihm: Was suchst du denn heute in Jerusalem und dem Lande Kanaan, da ja die Schechina fehlt, und die Annäherung an Gott überall durch Reinheit des Herzens und starkes Verlangen erreicht werden kann? Warum sehest du dich den Gefahren von Seiten der Wüsten, der Meere und der verschiedenen Völker aus?

23. Meister. Die Auge in Auge Gesehene Schechina, diese fehlt, weil sie nur einem Propheten oder einer wohlgefälligen Menge an dem bestimmten Ort sichtbar ist. Auf sie hoffen wir nach dem Ausspruch: „Denn Auge in Auge werden sie sehen, wenn der Ewige nach Zion zurückkehrt“ (Jes. 52, 8) und wenn wir im Gebete sprechen: „Unsere Augen mögen sehen, wenn du nach Zion zurückkehrst.“ Aber die unsichtbare geistige Schechina ist bei jedem eingebornen Israeliten, dessen Handlungen rein, dessen Herz lauter, dessen Seele ungetrübt für den Gott Israels ist. Das Land

אביו וקניו להאמין באלהי אברהם יצחק ויעקב אשר דבקה בהם השגחתו וקיים להם יעודיו בהרבות זרעו והנהילים ארץ כנען וחנות שכינתו בתוכם וזולת זה והדומה לו וכמו זה אמרו אלהים אשר לא ידעום ואשר לא ידעום לא רצה בהם הידיעה באמתתם אבל אשר לא תראו<sup>1</sup> מהם לא טוב ולא רע ואין צריך שתקוום ולא שתיראו:

כ"ב ואחר כך היה מענין החבר שהסכים לצאת מארץ כוזר ללכת ירושלם ויחר למלך כוזר על פרידתו ודבר עמו על זה ויאמר לו מה חבקש היום בירושלים ובארץ כנען והשכינה נעדרת מהם והקורבה אל האלהים מושגת בכל מקום בלב טהור והכוסף החזק ולמה חכנים עצמך בסכנת המדברות והימים והאומות המתחלפות:

כ"ג אמר החבר<sup>2</sup> השכינה הנראית עין בעין היא אשר נעדרה כי איננה נגלית כי אם לנביא או להמון נרצה במקום המיוחד והוא אשר אנחנו מצפים לה באמרו כי עין בעין יראו בשבוע ה' ציון ובאמרנו בתפלתנו תחוינה עינינו בשוכך לציון אך השכינה הנסחרת הרוחנית היא עם כל ישראל אורח<sup>3</sup> וך המעשים טהור הלב נפשו ברה לאלהי ישראל

sondern auch andere ähnliche, wie מצותיך אמונה כל בלא דעת נפש לא טוב, u. dgl. Vergl. Abr. Seba Zeror ha-More, ירוי פ' 70 d ed. Ben. Die Worte D. Kimchi's zu 1 Chron. 25, 9 שיכמוך ר"ל שיכמוך ר"ל sind mit der Auffassung unseres Autors congruent, wogegen Bachji I, 3. More III, 51 (S. 67 ed. Berlin. Le Guide III, p. 438). Jbn Ezra Ex. 20, 1. Jeshod Mora Cap. 1. Arama Mebat Nizhat Cap. 16 dasselbe Wort Davids an seinen Sohn als einen Beleg für die Erforschung Gottes auf rationalem Wege anführen.

1) Var. ראיתם.

2) In dieser das Wort beschließenden Begründung der Wanderschaft nach dem heiligen Land hat sich der Verfasser des Werkes mit dem Meister historisch identifiziert, da bekanntlich Jeshuda ha-Levi diese Wallfahrt angetreten hat. Vergl. die allgemeine Einleitung.

3) Nach dem Worte אורח haben die censirten Ausgaben noch die Worte האמתית וים כל בעל דה האמתית noch die Worte einzufügen müssen. Vergl. oben I, 1.

Panaan ist nun besonders für den Gott Israels bestimmt, und die religiösen Handlungen können nur da zur Vollendung gelangen. Viele israelitischen Gebote sind für den nicht da, der nicht im Lande Israels wohnt, Herz und Seele sind nur rein und lauter an einem Orte, von dem man weiß, daß er ganz besonders für Gott bestimmt ist, und wäre es auch nur bildlich und gleichnißweise, um wie viel mehr, da es doch wahr ist, wie wir im Früheren gezeigt. So regt sich also die Sehnsucht nach demselben, und die Seele reinigt sich in ihm, besonders bei dem, der von einem fernen Lande dahin wandert, und ganz vorzüglich bei dem, welcher für frühere Vergehen die Vergebung Gottes erbittet, der die Opfer nicht bringen kann, die für willkürliche und unwillkürliche Sünden festgestellt waren, und der sich auf den Ausspruch unserer Weisen: „die Fremde verfährt die Sünde“ stützt, und noch dazu, wenn diese Fremde ein wohlgefälliger Ort ist. Die Gefahr seitens des Meeres und des Landes ist nicht in dem Verbot: „Ihr sollt nicht versuchen den Ewigen, euern Gott“ enthalten (Deut. 6, 16), sondern damit sind Gefahren gemeint, in die man sich begiebt, um eine Waare zu erlangen, von der man einen Gewinn erhofft. Ja und wer sich auch in noch größere Gefahren als diese begiebt, aus Sehnsucht und Verlangen und aus Hoffnung auf Verzeihung, wäre auch noch zu entschuldigen, wenn er mit seinem Leben abgerechnet, für die Lebenszeit, die er verbracht, dankt, sich damit zufrieden erklärt, den Rest dem Dienste Gottes widmet und sich nun in die Gefahr begiebt; rettet ihn Gott, so preist er ihn und dankt dafür; läßt er ihn seiner Sünden halber umkommen, so ist er auch gern dankbar, da ihm so der größte Theil seiner Sünden gesühnt wird. Das halte ich doch für einen bessern Entschluß, als wenn man sein Leben im Kriege in Gefahr bringt, um dann als Held gedacht zu werden, oder großen Lohn zu empfangen; ja jene Gefahr ist sogar geringer als die, wenn man sich freiwillig in den Krieg begiebt, um Lohn für den Krieg zu erhalten.

וארץ כנען מיוחדת לאלהי ישראל והמעשים לא ישלמו כי אם בה והרכבה ממצות ישראל בטלות ממי שאינו דר בארץ ישראל והלב והנפש אינם טהורים וזכים כי אם במקום שידועים בו שהוא מיוחד לאלהים ואלו היה זה ברמיון ובמשל כ"ש שהוא אמת כאשר קדם באורו ותתעורר התשוקה אליו ותטהר הנפש בו כל שכן מי שהולך אליו ממקום רחוק וכל שכן למי שקדמו לו עונות והוא מבקש כפרת האלהים ואי אפשר לו בקרבנות אשר היו קבועים לכל עון ועון מודון ושגגה ונסמך על מה שאמרו רבותינו גלות מכפרת עון<sup>1</sup> כל שכן אם יהיה הגלות למקום רצוי אבל הסכנה בים וביבשה אינה נכנסה באמרו לא תנסו את ה' אלהיכם אך סכנה שהוא מסוכן<sup>2</sup> כמו מי שתהיה לו סחורה מקום שיריח ואלו היה מסוכן יותר מזה מצד כספו כפי חשוקתו וקווי הכפר<sup>3</sup> היה הדין עמו בהכנסו בסכנות אחר אשר חשב עם נפשו והודה על מה מעבר מימיו והסתפק בו והחזיק בשאר ימיו ברצון אלהיו ונכנס בסכנה ואם יצילנו אלהיו ישבח ויודה ואם ימיתו בעונותיו ירצה ויודה כי התכפר לו<sup>4</sup> רב עונותיו ורואה אני והעצה יותר טובה מאשר יסכנו בנפשם במלחמות בעבור שיוכרו בגבורה או בעבור שיקחו שכר גדול ושיותר קלה היא הסכנה הזאת מאשר יכנסו במלחמת הרשות כדי לקבל שכר על המלחמה:

1) Dieser Gedanke schließt sich zunächst dem Gesetze über den unvorsächlichen Todtschläger an; vergl. Makkot 2b. Tosafot Makk. 11b מירי; Midr. Echa 2, 6: בין שגלו ישראל שכנה חמור של הקי"ה.

2) Var. מסכן.

3) Var. וקווי הכפרה.

4) Var. שבתו לו.

24. Rufari. Früher erklärtest du dich für die Freiheit, und jetzt sehe ich, daß du noch mehr Verpflichtungen und Pflichten auf dich nehmen willst, Pflichten, denen du nur durch den Aufenthalt in Palästina unterworfen, und von denen du hier frei bist.

25. Meister. Ich sehnte mich nur nach Freiheit vom Dienste der Vielen, deren Wohlgefallen ich nicht wünsche und auch nicht erlangen würde, wenn ich mich mein ganzes Leben darum bemühte, und das, wenn ich es erreichte, mir keinen Nutzen brächte; ich meine nämlich den Dienst von Menschen, und das Streben nach deren Wohlgefallen. Aber ich strebe nach dem Dienst des Einen, dessen Wohlgefallen mit wenig Mühe zu erreichen ist, und das in diesem und im künftigen Leben nützt, ich meine das Wohlgefallen Gottes; sein Dienst ist die wahre Freiheit, die Demüthigung vor ihm die wahre Ehre.

26. Rufari. Wenn du von dem Allem, was du sagst, überzeugt bist — nun Gott kennt ja deine geheimsten Gedanken, „Gott will das Herz“ er kennt das Verborgene und offenbart das Geheime.

27. Meister. Das ist richtig, wenn die That unmöglich ist. Aber der Mensch steht zwischen sich, seinem Wunsch und seiner That; daher verdient er Tadel, wenn er sich nicht den sichtbaren Lohn für die sichtbare gute Handlung verschafft. Darum heißt es ja: „Ihr sollt blasen auf Trompeten und gedacht werden vor dem Ewigen euerem Gott“ (Num. 10, 9) „ein Andenken des Posaunenblasens“ (Lev. 23, 24). Nicht als ob Gott einer Erinnerung und Anregung bedürfte, sondern die Thaten bedürfen der Vollendung, um der Vergeltung würdig zu werden, wie die Gedanken des Gebets mit den Lippen ausgesprochen werden müssen, um die Vollendung als Gebet und Bitte zu erlangen. Haben That und Gedanke die angemessene Vollendung erreicht, so erlangen sie den Lohn, und das ist nach menschlicher Weise Erinnerung. „Die Tora spricht nach der Weise der Menschen.“

כ"ד אמר הכוורי לפנים היית בוחר בחירות ואני רואה אותך עתה שאתה רוצה להוסיף עבדות וחובות שחיה חייב בהם כשחדור בארץ ישראל מצטות שאין אתה חייב בהם הנה:

כ"ה אמר החבר אבל אני מבקש החירות מעבדות הרבים אשר אין אני מבקש רצונם ואינני משיגו ואפי' אם אשתדל בו כל ימי חיי ואלו הייתי משיגו לא היה מועיל לי רצוני לומר עבדות בני אדם ובקשת רצונם ואבקש עבדות אחד וישג רצוני בטורח מעט והוא מועיל בעולם הזה ובבא והוא רצון האלהים ועבודתו הוא החירות האמתית וההשפלה לו הוא הכבוד על האמת: <sup>1</sup>

כ"ו אמר הכוורי כאשר אתה מאמין בכל מה שזכרת כבר ידע האל מצפונך ורחמנא לבא בעי יודע המצפונים ומגלה הנסתרות:

כ"ז אמר החבר זה אמת כאשר ימנע המעשה אבל האדם מונח לו בינו ובין מאויו ומעשהו והאדם נאשם כאשר איננו מביא השכר הנראה אל המעשה הטוב הנראה ועל כן נאמר והרעוכם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלהיכם והיו לכם לזכרון לפני ה' אלהיכם וזכרון חרועה לא שהאלהים צריך <sup>2</sup> הזכרה והערה אך שהמעשים צריכים לשלמות ואו יהיו ראויים לגמול כאשר צריכים עיני החפלה לבטא בהם על השלמות הגמור מהחננה והבקשה וכאשר יהיו המעשה והכונה שלמים כראוי יהיה עליהם מגמול ויהיה זה על דרך בני אדם כאלו הוא זכרון ודברה חורה

1) Umschreibung des bekannten Spruches in Boraitha Abot 6, 2 daß Keiner frei sei, als wer sich mit der Ausübung des göttlichen Gesetzes beschäftigt. — Diese Schlussworte sind auszüglich wiedergegeben in Geiger: Divan S. 76 ff.

2) Var. steht zu: א.

Ist die That ohne Gedanken oder der Gedanke ohne That, so ist nichts davon zu hoffen. Nur wo die Aeußerung des Gedankens unmöglich ist, da hilft das Bekenntniß der Unmöglichkeit etwas, wie wir dies in unserem Gebete; „Und wegen unserer Sünden“ u. dgl. bekennen. Durch die Erregung der Menschen, durch die Belebung ihrer Liebe zu jenem heiligen Orte, wird das ersehnte Ziel, der große Lohn, die hohe Vergeltung rascher herbeigeführt. „Du wirst aufstehen und dich Zion's erbarmen; es ist Zeit sich dessen gnädig anzunehmen; die Frist ist gekommen; denn deine Knechte lieben seine Steine und freuen sich seines Staubes.“ (Ps. 102, 14) d. h. Jerusalem wird erbaut werden, wenn alle Israeliten von äußerster Sehnsucht danach ergriffen sind, so daß sie sogar dessen Steine und Staub lieb haben.

28. Kufari. Nun dann ist es Unrecht dich zurückzuhalten, ja eine Pflicht dich zu fördern. Gott stehe dir in deinem Vorhaben bei, lasse dir Glück zu Theil werden nach deinem Wunsche und nach deiner Bemühung, sei dir Hülfe und Stütze, lasse dir reichen Lohn zukommen für die Lauterkeit deines Herzens und deiner Gedanken. Er ist der Geber des Glücks, der Gott der Liebe und der Vergeltung; kein Gott außer ihm, kein Fels als er. Er thue dir, wie Allen, welche deine aufrichtige Gesinnung gegen ihn mit dir theilen, nach seiner Gnade, in seinem Erbarmen.

**Amen! Sela!**

כלשון בני אדם<sup>1</sup> ואם היה המעשה בלעדי כונה או כונה בלתי מעשה תאבד התהלה אלא כמה שאי אפשר המצאת הכונה והתודות על המעשה המעשה מועיל קצת תועלת בהתודותינו בתפלתנו כאמרנו מפני הטאית והדומה לזה ובהערת בני אדם והתעוררותם אל אהבת המקום הוא<sup>2</sup> הקדוש ינחם<sup>3</sup> הענין המיוחד שכל גדול וגמול רב כמו שנאמר אחת תקום תרחם ציון כי עת להננה כי בא מועד כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו רוצה לומר כי ירושלם אמנם תבנה כשיכספו בני ישראל לה תכלית הכוסף עד שיחוננו אבניה ועפרה:<sup>4</sup>

כ"ח אמר הכוזרי אם הדבר כן מנעך אשם ועורך מצוה האלהים יעורך על כונתך ויגזור לך הטובה בבקשתך<sup>5</sup> והשתדלותך ויהיה לך עורך וסוסך וירבה שכרך על בר לבך ומצפונך כי הוא בעל הטובה ואלהי החסד והגמול אין אלוה מבלעדיו ואין צור וזולתו יעשה עמך כחסדו עם המכוננים כונתך לשמו ברחמי אמר סלה:

1) Ein als hermeneutische Regel im Talmud oft angewandeter Satz; 3. B. Ketub. 67 b. Ribb. 17 b. Sanh. 56 a. 90 b. — Vergl. Bachji Chobot ha-Lebabot 36 a ed. Filist. More I, 26. Ibn Esra Schaar ha-Schamajim im Kerem Chemed IV, 8. — Ahron b. Elia (Keter Tora bei Rosen-garten p. 38) polemisiert gegen die Anwendung dieses Satzes bei den Karaiten: ומהם כמה שהלצם שכלם היות הפשט נכשל ומוציאים אותו דרך משל ויש מהם אשר בלימודי נכרים ושיפוק והאמינו אמונות נגדיות לאמונת התורה במ החזיקו עד שהשתדלו להחזיק אמונת למוד הנכרי משרש התורה לא תקום פעמים צרה וכל מקום שראו הכתוב עומד כנגד כוונתם אומר לכתחלה דברה תורה דעת ההמון לאמת דעתם. Neuere Untersuchungen über diesen Satz s. in Geig. Ztschr. V, Heft 1. Orient 1844 Pl. Nr. 20.

2) Var. ההוא.

3) Var. ונחם.

4) Vergl. Ketubot 112 a b und oben II, 22. S. 123 ff.

5) Var. הטוב בבקשתך.



# Register

der im Texte angeführten Bibelstellen.

Genesis	1, 2	353. 373	Exodus	6, 3	90	Num.	8, 11	131
	1, 3	344. 378		7, 16	36		10, 9	430
	1, 5	108		12, 2	240		10, 35. 36	302
	1, 6. 7	378		15, 11	305		11, 25	325
	1, 9.	378		15, 18	319		12, 8	319
	1, 11. 29	379		16, 29	244		15, 39	212
	1, 26	314		18, 16	256		27, 13	190
	1, 29. 30	379		19, 20	93		28, 2	128
	1, 31	384		20, 2	37	Deut.	1, 19	100
	2, 2 3	381		20, 17	319		4, 2	258
	2, 6	379		21, 25	263		4, 6	249. 256
	2, 16	293		23, 26	193		4, 25	142
	2, 19	342		23, 31	100		4, 32--34	152
	4, 16.	99		24, 10 307. 319.	325		5, 15	245
	4, 25	99		24, 17	307		5, 23	89
	5, 24	193		25, 2. 8	233		6, 5	289
	6, 6	295		31, 17	142		6, 13	308
	15, 5	333		32, 26	136		6, 16	431
	15, 16	146		33, 5	189		10, 12	148
	17, 7	202		33, 14. 15	331		11, 12	98
	17, 13	142		33, 18. 23	318		13, 1	258
	17, 20. 21	99		34, 7	427		13, 3	430
	20, 5	186		34, 9	331		16, 1	360
	20, 6	303		39, 43	233		17, 9--13	254
	21, 1	187	Levit.	11, 42	219		17, 19	238
	22, 1	418		19, 2	306		18, 18	258
	22, 14	101		21, 8	131		21, 10	246
	22, 16. 17	418		22, 33	154		22, 7	193
	27, 33	189		23, 11. 15. 16	259		23, 4	276
	28, 11	101		23, 24	431		24, 8	161
	28, 17	101. 120		23, 32	108		26, 11	213
	41, 38. 39	330		24, 18	263		26, 13	206
	49, 29	190		24, 20	272		26, 19	156
Exodus	3, 12--14	304		25, 2. 6. 23	103		28, 36	324
	3, 15	304	Num.	4, 16	136		28, 47. 48	213
	5, 2. 3	330		7, 7--9	136		28, 64	324
							28*	

Deut. 29, 25	430	Jesaias 53, 2. 3	142	Psaln 104	377 ff.
30, 1	142	53, 4	148	105, 14	90
31, 26	138	57, 15	336	106, 35	148. 180
32, 1	142	60, 1	319	123, 1	153. 307
32, 4	215	63, 12	156	135, 21	153. 308
32, 6	369	Jerem. 1, 5	359	136, 1. 4	170
32, 8	102	2, 7	123	136, 6	379
32, 12	303	7, 21	149	139, 1	208
Jofua 3, 10	134	10, 9	428	139, 2	208
3, 11	307	22, 14	189	139, 12. 13	412
24, 19	160	Ezech. 1, 14	359	139, 21	303
Richter 6, 34	331	3, 12	353	147, 20	158
13, 18	304	36, 20	157	Spriiche 16, 32	196
18, 21	318	37, 1	331	21, 30	342
1 Sam. 4, 4	153. 308	37, 3	215	27, 1	200
10, 6. 9	331	37, 11	215	Hiob 1, 5	200
26, 10	420	Hosea 10, 14	184	1, 21	218
26, 19	121	Amos 3, 2	145	20, 17	186
1 Kön. 2, 24	186	Jona 1, 3	99	30, 31	378
3, 17	278	3, 9	321	31, 26. 27	219
11, 9	321	Micha 4, 2	120	Hohef. 5, 2—4	127
13, 6	306	6, 8	148	7, 3	186
18, 21	328	7, 1	281	Klagel. 4, 18	236
19, 10	328	Ezech. 2, 14	126	Ester 2, 5	190
22, 19. 20	294	Psaln 9, 12	153. 308	Kohelet 3, 21	182
2 Kön. 2, 5	325. 404	17, 3	201	5, 1	307
10, 18	329	19, 2. 8	156	5, 7	261
17, 27	333	24, 4	236	12, 7	82
Jesaias 2, 3	252	34, 9	333	Daniel 2, 11	133
6, 1. 2	316	47, 6	302	2, 21	313. 316
6, 3	305. 319	47, 10	157	7, 9	313
40, 5	319	51, 14	331	7, 10	312
41, 14	216	71, 15	212	12, 7	317
45, 7	90	94, 9	208. 412	Nehem. 4, 4	127
49, 3	154	97, 1	319	8, 14	276
52, 7	319	99, 5. 9	120	9, 10	156
52, 8	430	102, 14	433	13, 1	276
52, 13	142	103, 19	319	1 Cyr. 28, 9	429
53, 1	337.				



## Namen- und Sachregister.

### A.

Abel 64. 98. 100.  
 Abihu 160.  
 Abimelech 324.  
 Abraham 34. 36. 41. 42. 54.  
     64. 65. 90. 97. 101. 153.  
     168. 198. 202. 280. 302.  
     303. 304. 332. 339. 358.  
     359.  
 Abthaljon 284.  
 Achan 165.  
 Accente 180 ff. 248.  
 Achteriel 296.  
 Adam 24. 25. 29. 31. 33. 41.  
     62. 63. 62. 98. 99. 107. 167.  
     220. 301.  
 Adonai 300.  
 Aegypten 99. 114. 121. 316.  
 Aesculap 26.  
 Ahas 328 ff.  
 Ahyon 54. 65. 68. 100. 282.  
 Akiba 287.  
 Alexandria 282.  
 Alusch 104.  
 Abatani 361.  
 Ammon 140.  
 Amoraim 290.  
 Anan 249.  
 Antigonus a. Socho 281.  
 Aram 140.  
 Apostel 29.  
 Arab. Sprache 32. 166.  
 Aram. Sprache 168. 169.  
 Aravna 101.

Aristoteles 26. 47. 50. 332. 357.  
     373. 377. 405. 406.  
 Astrologie 52. 53. 68. 70. 275.  
     322. 333. 338. 371.  
 Astronomie 359 ff.  
 Auferstehung 82.  
 Auszug 161.  
 Auszug a. Aegypten 37. 54. 67.  
     90. 204. 212. 221. 237.

### B.

Battol 209. 259. 295.  
 Benjamin 249.  
 Beschneidung 80. 142. 149. 202.  
     205. 366.  
 Bestimmung 414 ff.  
 Bewegung beim Fesen 180.  
 Bezalel 65.  
 Boetos 281.  
 Boetosaer 281. 284.  
 Boraita 292.  
 Brahmanen 141.  
 Buchstaben 303. 342. 344. 358.  
 Bundeslade 59. 67. 71. 135.  
     136. 137. 160. 257. 258.  
     302. 307.

### C.

Chaldäer 46. 140. 166. 168.  
 Chanania 123.

Chanania b. Terabion 289.  
 Chanoch 193.  
 Chemie 234. 274.  
 Chorassan 84.  
 Christen 361.  
 Christenthum 28. 29. 30. 79.  
     125. 284. 323. 324. 325.  
     335.  
 Chur 25. 65.

### D.

Dämonen 163. 294. 402.  
 David 72. 121. 156. 165. 169.  
     257. 278. 284. 336. 360.  
     377.  
 Damaskus 114.  
 Daniel 97. 317.  
 Debora 278.  
 Drachenlinie 348.

### E.

Eber 41. 42. 64. 66. 168.  
 Edom 140. 175.  
 Elasar 136.  
 Elasar b. Arach 287.  
 Elemente 51. 372. 377.  
 Elia 82. 280. 316. 325. 328.  
 R. Eliezer 295.  
 Eliezer b. Hyrcanos 287. 361.  
 Elementarfeuer 274. 352. 374.  
     400.

Elohim 298.  
 Emanation 23. 357.  
 Empedokles 358. 405.  
 Engel 25. 33. 40. 49. 69. 75.  
 78. 133. 209. 219. 230. 300.  
 310. 317. 342. 352. 356.  
 357. 381.  
 Enosch 41. 64.  
 Epicur 378.  
 Epicuräer 56. 284. 301. 319.  
 371.  
 Erub 272.  
 Esau 64. 99.  
 Esra 127. 257. 265. 278. 280.  
 Euphrat 100.  
 Eva 98. 167. 168.  
 Evangelium 30.  
 Exil 80.  
 Ezechiel 72. 97. 316. 317.

**F.**

Fasten 200. 201.  
 Feste 200. 203. 204  
 Feueranbeter 70. 155. 301.

**G.**

Gabriel 58.  
 Galenus 363. 377.  
 Gamliel 287.  
 Gau Eben 28. 32. 78. 81. 99.  
 107. 229. 295. 296. 387. 404.  
 Gebet 199 ff. 246.  
 Gehinnom 78. 81. 83. 229.  
 Gideon 278.  
 Griechen 46. 120. 166.

**H.**

Ham 40. 64. 65.  
 Haggai 280.  
 Hakkarat Panim 286.  
 Hebräische Sprache 166. 169.  
 Hechalot 286.  
 Hebronisten 420.

Heil. Geist 58. 93.  
 Hermes 26.  
 Herrlichkeit Gottes 93. 96. 103.  
 317 ff.  
 Hillel 284.  
 Hiob 200.  
 Hippocrates 405.  
 Hyle 43. 373.

**I.**

Indien 35. 36. 40. 44. 73. 77.  
 78. 120. 166.  
 Inseln, westl. 44.  
 Isaac 34. 36. 41. 54. 64. 90.  
 98. 99. 101. 153. 198. 302  
 304. 332.  
 Ismael 99. 168. 332 (siehe  
 Muhammed).  
 R. Ismael 295.  
 Ismael b. Elischa 286.  
 Isakel 40. 46. 64. 65.  
 Jakob 34. 36. 41. 54. 64. 73.  
 90. 98. 99. 101. 120. 220.  
 302. 304.  
 Janbuschab 45. 46.  
 Jannai 282.  
 R. Jehuda 289.  
 Jehuda ha-Nasi 289.  
 Jehuda b. Tabbai 282.  
 Jeremias 97. 99. 256.  
 Jerobeam 327 ff.  
 Jerusalem 113. 115. 153. 295.  
 Jesaja 305. 317.  
 Jesus 281. 284.  
 Jezira 220. 339 ff.  
 Jochanan b. Saccai 285. 286.  
 Jona 98.  
 Jonatan b. Uziel 285.  
 Jordan 278. 284.  
 Jose 287. 289.  
 Josef 65. 120. 330.  
 Josef b. Jochanan 281.  
 Josef b. Joëser 281.  
 Josua 33. 65. 160. 169. 278.  
 R. Josua 287.  
 Josua b. Korcha 289.  
 Josua b. Perachja 281.

**K.**

Kain 64. 98. 168.  
 Kälberdienst 62. 328.  
 Kaleb 65.  
 Kalenderwesen 164. 165. 240.  
 241. 251. 259. 360. 361. 362.  
 Karaiten 21. 191. 230 ff. 284.  
 284. 372. 429.  
 Kategorien, zehn 404.  
 Kusar 21. 22. 73. 84. 85.  
 Kusch 23. 40.

**L.**

Lea 98.  
 Leßarten 235.

**M.**

Maase Mertoba 286. 319.  
 Makrotosmus 314. 344.  
 Manichäer 301.  
 Manna 56. 57. 69. 90. 104.  
 Marinos 359.  
 Mebaberim 370.  
 Meber 140. 166.  
 Menasche 338.  
 Meir 289.  
 Mejascha 291.  
 Messias 29. 80. 226. 280. 295.  
 Micha 329.  
 Michaihu 294.  
 Mirjam 65. 100.  
 Mitrotosmus 319. 344.  
 Mischna 290. 291. 292. 362.  
 Mittelursachen 415 ff.  
 Moab 140.  
 Moria 101. 198.  
 Moses 30. 33. 34. 36. 41. 42.  
 43. 48. 53. 54. 55. 56. 57.  
 58. 59. 65. 66. 67. 69. 71.  
 72. 73. 77. 90. 97. 100.  
 120. 157. 169. 198. 238.  
 256. 278. 280. 289. 302.  
 304. 316. 318. 325. 337.  
 Muhammedaner 28. 29. 31. 32.

79. 99. 125. 323. 324.  
336.  
Musik 165. 340.

**N.**

Nabatäer 45.  
Nachum 215. 291.  
Nadab 160.  
Namen 9. 85. 300 ff.  
Natan 289.  
Natan der Babylonier 366.  
Natur 50. 51.  
Nebuchadnezzar 59.  
Nehemia 127. 278.  
Neumond 200.  
Niniveß 324.  
Nittai 281.  
Noah 41. 44. 46. 48. 55. 64.  
168. 302.

**D.**

Offenbarung am Sinai 37. 57.  
67. 192. 325.  
Oholiab 65.  
Opfer 71. 127 ff. 274. 277.

**P.**

Palästina 96 ff. 316. 323. 324 ff.  
333.  
Paran 100. 316.  
Peleg 42.  
Peripatetiker 406.  
Perfer 46. 120. 140. 166.  
Pharao 33. 36. 42. 54. 56.  
330.  
Philister 140.  
Philosophen 21. 22. 23. 27. 28.  
35. 41. 66. 72. 78. 102. 150.  
195. 222. 301. 314. 316. 317.  
325. 326. 334. 352. 357. 373.  
Pirke N. Eliezer 296. 365.

Plato 26. 224. 347. 358. 359.  
402. 405.  
Prädikate Gottes 85 ff.  
Prophetenschüler 194.  
Prophezie 28. 34. 40. 64. 65.  
69. 73. 75. 99. 102. 220.  
230. 254. 256. 274. 279.  
294. 301. 302. 308. 314.  
325. 331. 384.  
Proselyten 70 ff.  
Pythagoras 358. 405.

**R.**

Rabbaniten 231 ff.  
Rabbinische Gesetze 251 ff.  
Rebecca 98.  
Roane 46.  
Römer 47. 166.

**S.**

Saba 73. 278.  
Sabbat 57. 104 ff. 142. 149.  
152. 153. 199. 203. 205.  
245. 266. 272.  
Sabucäer 281. 284.  
Salomo 126. 166. 169. 257.  
278. 321.  
Samuel 230. 257. 278.  
Samuel, Amora 362.  
Sanhedrin 163. 238. 259.  
Sanherib 422.  
Sara 98.  
Saul 82.  
Saul (Kar.) 249.  
Schachspiel 426.  
Schammai 294.  
Schemaja 284.  
Schiur Roma 319.  
Schlachtgesetze 241. 268. 363 ff.  
Scharja 280.  
Seele 60. 74. 133. 319. 342.  
385 ff.  
Segensprüche 216.  
Seir 316.

Sem 40. 41.  
Sera 124.  
Set 41. 64. 99. 168.  
Simon (Apostel) 30.  
Simon b. Assai 289.  
Simon b. Joſchai 287.  
Simon b. Schetach 282.  
Simon der Gerechte 281.  
Simſon 278.  
Sinai 100. 104. 105. 198.  
316.  
Sodom 33.  
Sohn Gottes 29. 63. 64.  
Socrates 26. 194. 327. 405.  
Sphäre 23. 25. 49. 95. 220.  
234. 299. 301. 326. 348.  
349. 374 ff.  
Staubloose 322.  
Sternbilder 326. 357.  
Sterne 51. 66.  
Stiftshütte 72. 70.

**T.**

Talisman 371.  
Talmud 290.  
Tannaim 289.  
Tarſon 287.  
Teffillin 211.  
Terach 64.  
Timäus 347.

**U.**

Ueberlieferung 239 ff.  
Unreinheit 161. 263.  
Unsterblichkeit 75. 79. 81. 193.  
215. 224. 261.  
Urim we-Tummim 332.  
Uſa 166.

**V.**

Vergeltung 75. 79. 81.  
Vergeltungsrecht 261 ff.

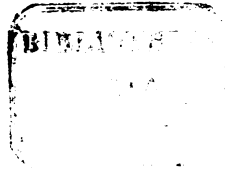
Befähigungstag 200.  
 Verstand, leidender 25.  
 Verstand, materieller 25.  
 Verstand, praktischer 395.  
 Verstand, thätiger 24. 25. 26. 27.  
 58. 310. 357. 375. 385.  
 Votale 175 ff. 237. 303.

**B.**

Bille, freier 414 ff.  
 Wellenfäule 55. 66. 69. 95.

**3.**

3abier 141.  
 3abot 281.  
 3agrit 46.  
 3ibtiab 338.  
 3in 49. 103. 106 ff.  
 3igit 211.



# Cassell'sche Kufari-Ausgabe.

In zweiter verbesserter Auflage erscheint:

## Das Buch Kufari

des

Jehuda ha-Levi,

nach dem hebräischen Texte des

Jehuda Ibn-Tibbon

herausgegeben, übersetzt und mit einem Commentar, so wie mit einer allgemeinen  
Einleitung versehen

von

Dr. David Cassel.

Nachdem bereits seit langer Zeit die Kufari-Ausgabe des Dr. D. Cassel vergriffen war, können wir Ihnen hierdurch die Mittheilung machen, daß das Verlagsrecht davon käuflich an uns übergegangen ist, und die **zweite verbesserte Auflage** dieses so vielfach begehrten Werkes bereits unter der Presse ist. Der wohlverdiente Ruf, dessen sich die erste Auflage erfreute, wird hoffentlich durch diese zweite noch erhöht werden, und lassen wir solche, um die Anschaffung zu erleichtern in vier bald hintereinander folgenden Lieferungen erscheinen.

Der Subscriptionspreis einer jeden Lieferung ist 22½ Mgr.

Leipzig, im Juni 1868.

Fr. Voigt's Buchhandlung.

Druck von A. M. Goldsch in Leipzig.

45



<36611315770013



<36611315770013

Bayer. Staatsbibliothek



A. hebr.  
593 <sup>cb</sup><sub>=</sub>

Jehuda

